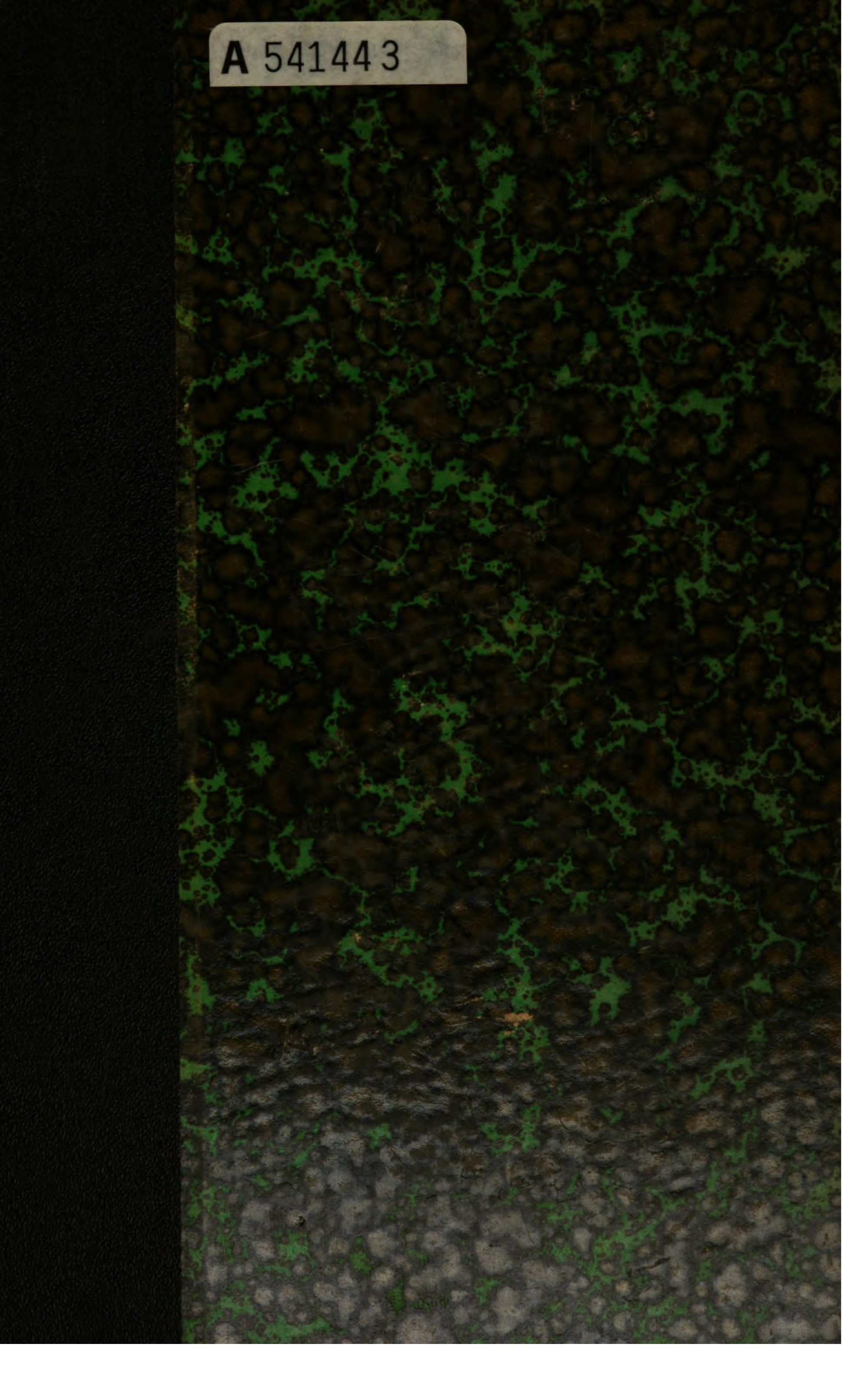
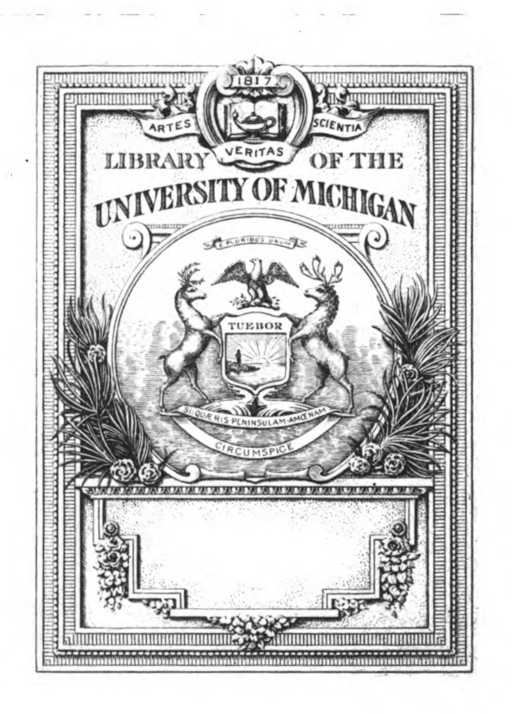
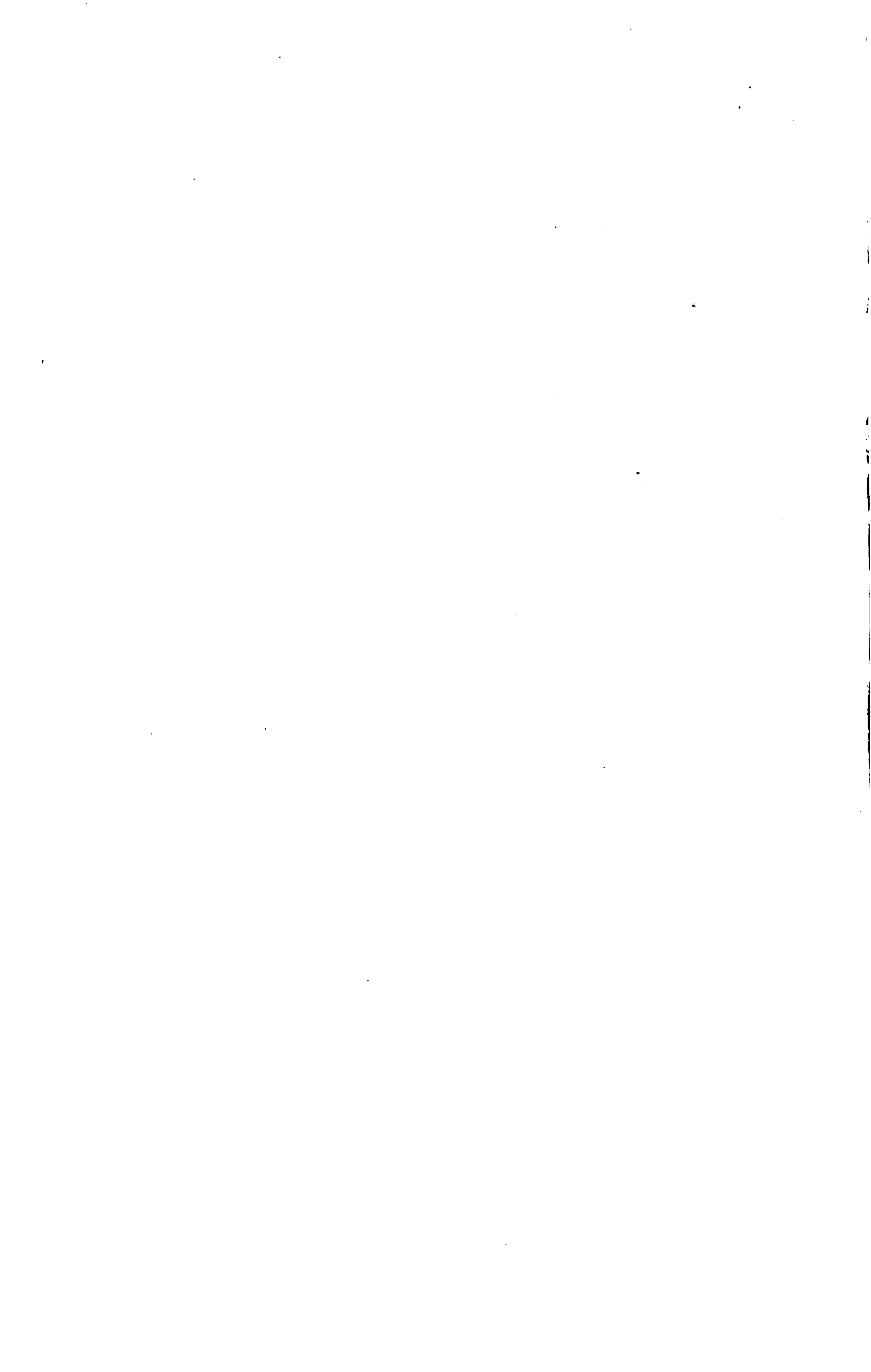



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE





Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. C. H. Cornill, **D. E. von Dobschütz** und **D. P. Kleinert**

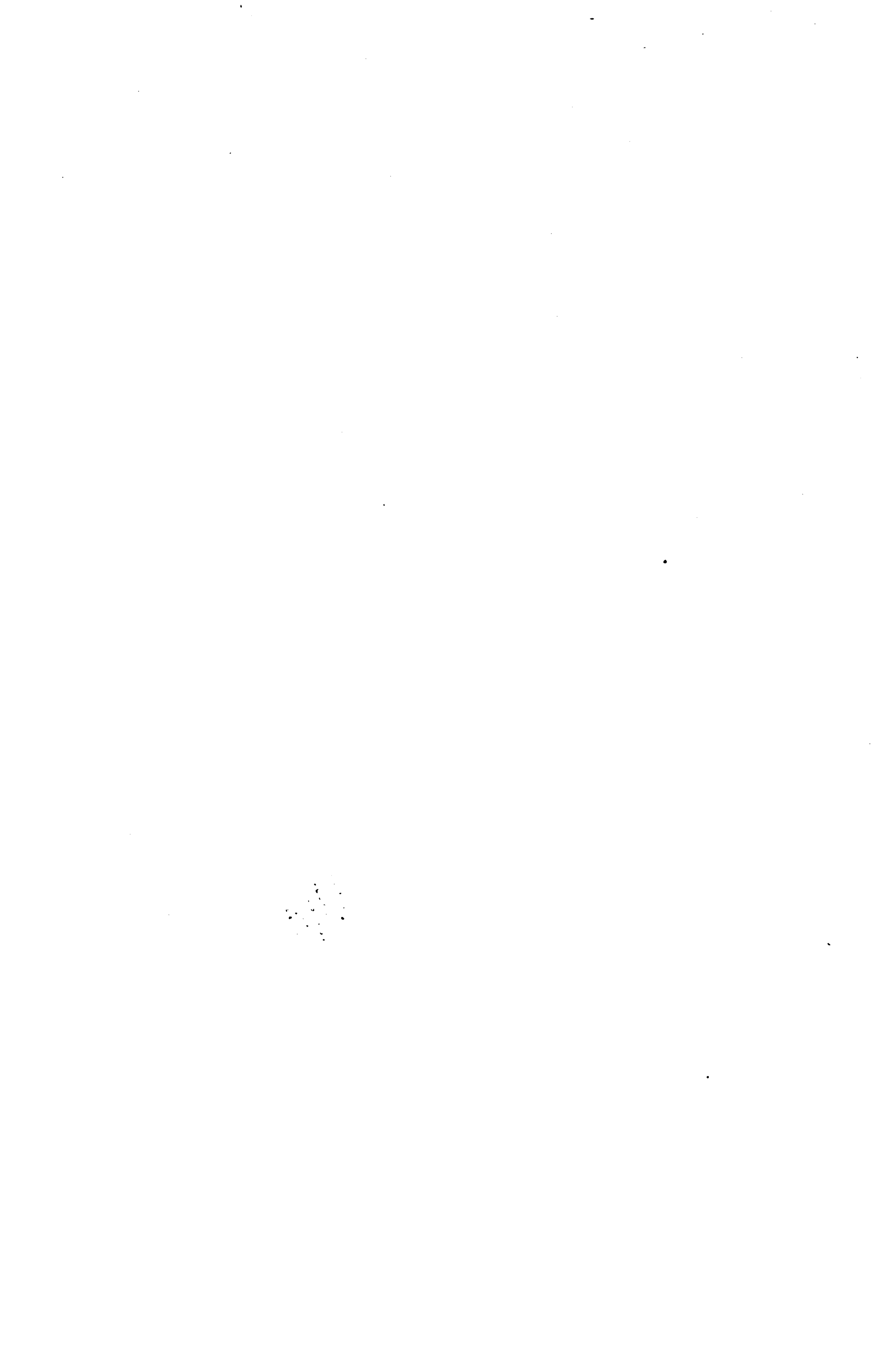
herausgegeben
von

D. F. Kattenbusch und D. F. Loofs.

Neunundachtzigster Jahrgang.
1 9 1 6.



Gotha 1916.
Friedrich Andreas Perthes A.-G.



Inhalt des Jahrganges 1916.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miszellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Miszellen.

Abhandlungen.

1.

Über Feindesliebe im Sinne des Christentums.

Von

D. F. Kattenbusch.

Das Gebot der Feindesliebe gilt dafür, im besonderen Sinne dem Christentume eigen zu sein. Meint man nicht, daß nur das Christentum es kenne, so meint man doch, daß das Christentum ihm ein Gewicht gebe, wie es sonst nirgends trage, und zugleich, daß es in ihm die bewußteste, sittlich feinste Form erhalten habe. Man kann sagen, daß es dafür gelte, das eigentliche Wahrzeichen der christlichen Sittlichkeit, sagen wir genauer: der Sittlichkeit, oder des Willens zum Guten, im Sinne des Evangeliums zu sein [1].

1) Aus neuerer Zeit gibt es, soviel ich weiß, nur eine einzige Sonderbehandlung des Gebots der Feindesliebe, die des katholischen Theologen (Präfekt im Klerikalseminar zu Freising) Stephan Randlinger, Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz, 1906. In der Tafel unter dem Titel „Quellen und Literatur", die hier nach der Art, die katholisch-kirchliche Schriftsteller lieben, vorangestellt ist und worin alle Schriften ihrem Titel nach bezeichnet sind, die irgendwo und -wie benutzt worden, findet man einige ältere Monographien darüber mitvermerkt. — Die Lehrbücher der Ethik

Mit einfachem kurzen, wenn man will strengen Worte hat im N. T. nur Jesus selbst ausgesprochen, daß seine Jünger ihren Feinden mit Liebe begegnen sollten, Matth. 5, 44. Luk. 6, 27. Und er hat zugleich, wenigstens nach Matthäus, V. 43, ausdrücklich bezeugt, daß er meine, damit etwas zu sagen, was noch nicht gesagt sie.

---

berühren wohl sämtlich den Gedanken der Feindesliebe, aber (wenigstens die protestantischen der letzten Jahrzehnte) merkwürdig kurz und nebenher. Ich habe die Werke von Gottschick, Herrmann, Häring, Reischle, Herm. Schultz, Seeberg, Wendt darauf durchgesehen. Das sind zum Teil kurze Grundrisse. Aber selbst Rothe in seinem fünfbändigen Werke (mit 1179 Paragraphen) hat der Feindesliebe keine direkte Aufmerksamkeit gewidmet, wiewohl er manche der Einzelmomente, die zu ihr gehören (z. B. die Versöhnlichkeit), irgendwo (sein, wie alles einzelne, das er berührt) zu erörtern Anlaß findet. Der Philosoph F. Paulsen handelt in seinem „System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre“ (ich kenne nur die 2. Auflage, 1891) in dem Kapitel über die „Gerechtigkeit“ ziemlich eingehend gerade über Jesu Forderung der „Vergebung und Feindesliebe“. Lütgert, Die Liebe im Neuen Testament (1905), hat sich mit Bewußtsein beschränkt auf die Grundart der Liebe in praktischer Übung, wobei ihm Jesu Leben und Sterben für die Sünder als Inbegriff und eigentliche Volloffenbarung dessen, was „Liebe“ sei, erscheint. Er beabsichtigt keine eigentlichen Begriffserörterungen, will, so darf ich es vielleicht ausdrücken, mehr „Anschauung“ von der wahren Liebe gewähren. So liegt ja bei ihm manches Material zu dem Gedanken der Feindesliebe bereit, aber in thematischer Art hat er nirgends über sie gehandelt. — Recht interessant ist M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, 1913. Aber die Schrift ist eine psychologische Erörterung über die zur Beobachtung stehenden „typischen“ Formen (oder Fälle) von Liebe (und ihrem Gegenteil, dem Haß). Worauf es mir ankommt, ist vielmehr die christliche Normidee der Feindesliebe als „Gebot“, speziell im Sinne des Evangeliums. Ob „Gefühle“, gar „Sympathiegefühle“, die Hauptsache sind, fragt sich. — Noch bemerke ich, daß die Schriften (erweiterten Vorträge) von W. Herrmann, Die sittl. Weisungen Jesu (1904) und Ph. Bachmann, Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart (1904), die Worte Jesu, die ich u. a. zu beleuchten habe, nur streifen. Beiden stehe ich in ihren Grundanschauungen nahe. (Nachdem mein Aufsatz längst geschrieben war, erschien in der „Christl. Welt“, 1915, Nr. 24, die Abhandlung des Philologen Th. Birt: Was heißt „Liebet eure Feinde“? Sie ist später auch als Sonderschriftchen erschienen. Ich muß ihr zum Teil widersprechen, aber sie ist in ihrer Kürze recht lesenswert.)

Berichtet Matthäus genau, das will zunächst sagen: nach Q, und ist die Bezugnahme auf ein *ἐρρέθη* echte Erinnerung an Jesu Worte — das ist beides gleich schwer zu entscheiden —, so ist freilich, gerade auch nach seiner Anschauung (5, 17, 18), zu denken, daß Jesus nicht etwa einen „Zusatz" zu dem Gesetze Gottes mache, wie Israel es kenne, dieses vielmehr nur dem Sinne nach ganz klarlege (*πληρῶσαι*) [1]). Aber dahin geht freilich unzweifelhaft Jesu Meinung, daß er dem Gesetze ein neues Verständnis abgewinne [2]) und daß er erst offenbar mache, wie unbegrenzt das Liebesgebot sei. Daß Jesus dieses Gebot an und für sich als kein neues, sondern uraltes, schon von Moses verkündetes, von den Propheten bekräftigtes erachtete, sehen wir ja aus der Weise, wie er es selbst im Streitgespräch hervorkehrt, Mark. 12, 28 ff. und Matth. 22, 34 ff. Luk. 10, 25 ff. Der Bericht ist nicht ganz wörtlich übereinstimmend. Markus läßt den *γραμματεύς* die Frage stellen, welches die „erste" *ἐντολή* sei. Jesus antwortet, die erste sei, daß Israel Gott liebe (Deut. 6, 4 und 5). Sofort und unaufgefordert setzt er hinzu, die „zweite" sei Liebe zum „Nächsten" (Lev. 19, 18). Bei Matthäus lautet die Frage *ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ*. Jesus geht darauf ein, nennt dann aber das „größte" zugleich das „erste" Gebot. Also Matthäus referiert nach Markus und will es nur vollends sicherstellen, daß Jesus wirklich das am Gesetz hervorhebe, was die Hauptsache sei. Auch bei Matthäus sagt Jesus sofort, was das „zweite" Gebot sei, so zwar, daß er hinzufügt, dieses sei dem ersten „gleich", und dann noch, daß diese zwei Gebote die Türangeln, Kern und Stern des Gesetzes

---

1) „Erfüllen" kann natürlich nicht nur theoretischen Sinn haben = in sich selbst vollmachen, seinem Begriffe nach zur „Fülle" bringen, sondern muß auch heißen: praktisch auf das Ziel hinausführen, zur wahren, vollen Betätigung bringen. Durch Jesus als Messias wird die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die „Herrschaft" Gottes, der Zustand, wo Gottes Wille geschieht, sein „Gesetz" verstanden und verwirklicht wird, herbeikommen.

2) Das liegt in dem antithetisch betonten *ἐγὼ δὲ λέγω*, was auch dann nicht zu beanstanden ist, wenn Matthäus etwa ungenau über das spezielle „Wort" unterrichtet ist — „*ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*" —, das Jesus zur Anknüpfung herangezogen habe.

überhaupt seien. Lukas bringt die Frage in anderer Form. Der Schriftgelehrte will wissen, wie er das „Leben" erlange, Jesus antwortet, indem er ihn fragt: ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται. Der Schriftgelehrte beantwortet es sofort mit dem Zitat der beiden Gebote, und Jesus sagt dann nur: Du hast recht, handele danach, so wirst du „leben". Das ist zweifellos alles bloß „lukanisch". So wie Markus über die Szene berichtet, mag sie am ehesten unmittelbar richtig geschildert sein [1]). Bei Lukas folgt alsbald das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, da der Schriftgelehrte nicht zu wissen vorgibt, wer der „Nächste" sei. Es er-

1) Bei Markus ist die Frage des Schriftgelehrten so formuliert, daß man fragen kann, ob sie nicht schon Bezug habe auf Jesu Antwort, d. h. ob sie ihren Wortlaut nicht dem Schriftsteller Markus verdanke: „Welches Gebot ist das erste unter allen?" Matthäus hat sachlich ganz recht, wenn er das πρώτη πάντων mit μεγάλη wiedergibt. Luther nicht minder, wenn er übersetzt: „Welches ist das vornehmste Gebot vor allen?" Aber der Wortlaut der Frage bei Markus macht es Jesus gewissermaßen leicht, seine Antwort zu geben. Denn in Deut. 6 ist es wirklich das erste gebietende Wort, das Moses im Namen Gottes hier ausspricht. Zugleich ist, was Moses hier sagt, wie eine Zusammenfassung des „Gesetzes", nämlich nachdem in Kap. 5 der Dekalog verkündet worden. Letztere Beobachtung (um mich so auszudrücken) macht erst Matthäus, der das Wort von der „Türangel" des Gesetzes (und der Propheten) anfügt. Man kann es als Zeichen der Geistesgegenwart und Schlagfertigkeit Jesu würdigen, wenn er die Frage nach dem „ersten" (von allen) Geboten sogleich mit dem Zitat aus Deut. 6 beantwortet. Aber man kann auch so fragen, wie ich oben unter einem ersten Eindrucke getan. Wie immer man es ansehe, so ist Jesus derjenige, der es zuerst gesehen und hervorgehoben hat, daß Deut. 6, 4 und 5 das Gebot an erster Stelle stehe, also das Hauptgebot sei. Vollends ist er es, der zuerst Lev. 19, 18 damit verbunden hat, gar in der Weise, daß er diesem Worte den gleichen Rang mit jenem anweist Denn einmal steht dieses Wort im Gesetze selbst doch eben nicht neben jenem „ersten". Und sodann ist es an seinem Orte nicht einmal betont. Daß Jesus das Bewußtsein hatte, das Gesetz „nur", aber auch wirklich zu „erfüllen" (πληρῶσαι), ist ebensosehr ein Zeichen seiner Demut, wie seiner unbedingten Selbstgewißheit. Nachdem er dem Schriftgelehrten seine Antwort gegeben, besinnt sich dieser Mark. 12, 32 f. auf Jes. 1, 11 ff. Indem er Jesu Antwort also bestätigt, bezeugt er zugleich den Eindruck der Größe, den er von Jesus hat. In der Tat ist es und bleibt es ein „Neues", ein Originales, wie Jesus das Liebesgebot als ein und alles an Gesetz und Propheten behandelt.

innert indirekt an Lev. 19, 33. 34, wo gefordert ist, daß auch der gēr, der „Fremde", wenn er seßhaft geworden, wie der Landsmann gehalten werden, auch „geliebt" werden solle. Man hat nicht zu zweifeln, daß Jesus diese letztere Forderung des „Gesetzes" auch gekannt hat. Ebensowenig, daß er in seinem Gleichnis an den eigentlichen „Feind" als *πλησίον* mitdenkt. Direkt von diesem als mitumfaßt vom Liebesgebot spricht er doch nur in dem Worte, das Matthäus in der Bergpredigt festgehalten hat, Markus gar nicht bringt, Lukas zwar an und für sich ganz so berichtet, wie Matthäus (ja er bringt in der „Feldpredigt" zweimal die Aufforderung „*ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*", 6, 27 und 35), aber in einer Umgebung, die sehr viel weniger als bei Matthäus den Eindruck erweckt, unmittelbar aus Q entnommen zu sein, vielmehr wie eine Verbreiterung dessen sich ausnimmt, was dort gestanden haben mag. Wir haben uns also, wenn wir feststellen wollen, was im Sinne Jesu oder des „Evangeliums" unter „Liebe" zum Feinde zu verstehen sei, in erster Linie an Matthäus zu halten.

Das Gebot ist so in die Bergpredigt eingeordnet, daß es nach dem Anschein als die positive Ergänzung einer zuerst nur negativ gehaltenen Forderung auftritt. Vorangeht, V. 39, die Vorschrift des *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ*: „Nicht widerstehen, nicht sich widersetzen dem, der dir ein Leid tut" [1]). Immerhin ist es zunächst relativ leichtes Leid, das berührt wird. Selbst der zuerst angezogene Fall, den wir wohl schwerer empfinden als ein Zeitgenosse Jesu, den noch heute nicht jede Gesellschaftsschicht gleich „persönlich" empfindet, hebt den Eindruck nicht auf, daß es sich bei dem *πονηρός* in diesem Zusammenhang nicht ganz um einen „Feind" handele. Der *πονηρός*, wie er hier geschildert wird, ist gewiß keiner, der „berechtigt" wäre,

1) Man kann zweifelhaft sein, ob *ὁ πονηρός* oder *τὸ πονηρόν* der Nominativ zu dem Dativ (*μὴ ἀντιστῆναι τῷ π.*) sei. Aber da maskulinisch fortgefahren wird: *ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει* usw., so wird wohl *πονηρός* das richtige sein.

uns Auflagen und Zumutungen zu machen, erscheint aber doch nicht eigentlich als ein κακός, d. h. ein Böswilliger, Niederträchtiger, einer, der spezifisch auf Böses für uns sinnt. Was V. 40 und 41 berührt, ist mehr eine Ungerechtigkeit, Unbill, Belästigung als „Bosheit“: unbegründeter Anspruch, den man wohl vor den Richter bringen könnte, aufdringliche Belästigung und Bemühung, die man gewiß abweisen könnte. (Für das erste Beispiel siehe freilich hernach S. 20!) V. 42 führt vollends in solche Region: Bettelei, Anliegen um ein Darlehn, das ist zweifellos gegebenenfalls eine rechte Beschwer, und wer damit an uns herantritt, mag in einer Begehrlichkeit, Unverschämtheit uns gegenüberstehen, daß er als sehr anstößig bezeichnet werden kann, aber ein eigentlicher „Feind“ ist er darum noch nicht [1]). So ist es nicht bloß ein Fortschritt von „negativer“ zu positiver Forderung, sondern auch eine Steigerung in der sachlichen Vergegenwärtigung des Leids, wenn Jesus nun auch auf die ἔχθρα übergeht. Die ἐχθροί sind doch schlimmer als die bloßen πονηροί. Und Jesus denkt an „Verfolger“! Es ist schwerlich eine bloß „lehrhaft“ zugespitzte Höchstforderung, die Jesus hier erhebt. Wahrscheinlich blickt er hin auf „Tatsachen“, faßt er Dinge ins Auge, die ihm selbst und den Seinen bevorstehen, vielleicht schon begegnet sind; vgl. unter den Seligpreisungen die beiden letzten V. 10 und 11 (denen doch die zweite und dritte V. 4 und 5 μακάριοι οἱ πενθοῦντες, μακάριοι οἱ πραεῖς zuzuordnen sind). Es ist nicht gleichgültig, das festzustellen. Denn es deutet darauf,

1) Auffallend ist es immerhin, daß Betteln und Leihen von Jesus so sehr als ein πονηρόν betrachtet sein sollte, daß es mit Übeltaten wie denen, die das alttestamentliche Wort „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ vorstellt, für gleich schwer, ja — darum handelt es sich doch eigentlich — für noch schlimmer erachtet wäre. Wir werden noch mancherlei Anstände in dem Zusammenhang festzustellen haben. Hier sei zunächst bemerkt, daß ὁ πονηρός doch im allgemeinen Sprachgebrauch ein wirklicher Bösewicht ist. Selbst der Teufel heißt so: Matth. 5, 37 (also dicht vor unserer Stelle); 6, 13; 13, 19 und 38 usw. Also ist vielleicht weniger aus den Beispielen auf den Sinn von πονηρός, sei es auch nur an dieser Stelle, zu schließen, als zu konstatieren, daß die Grundforderung an sich (im Ausdruck) und die ersten Beispiele nicht recht zusammenstimmen wollen!

daß Jesu Wort einer konkreten Situation entspricht. Anderseits fällt demgegenüber auf, daß die vorangegangene Aufforderung des μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ nicht ebenso geartet ist, also abstrakter, wenn man will, prinzipieller erscheint. Sie ist einem anderen „alten" Worte (ἐρρέθη) entgegengesetzt. So mag es eine andere Situation gewesen sein, der es entsprang, vielleicht wirklich eine minder „persönlich" geartete. Behandelt es jedenfalls geringere Dinge als diejenigen, die V. 43/44 betrifft, so möchte der Gedanke entstehen, bloßer „πονηρία" gegenüber fordere Jesus nur „Nichtwiderstreben", vielleicht daß das in seinem Sinne bedeute, man solle doch aus solchen Dingen kein Wesens machen, sie als etwaige Erlebnisse einfach „ad acta legen". Aber die Formulierung der Beispiele V. 39—43 gibt doch eine andere Nüance her, und damit erhält die „negative" Forderung eine Klangfarbe, die sie und die „positive" Forderung doch als inhaltlich gleichgestimmt darstellt. Jesus hat nicht bloßes „Stillehalten" im Sinn. Wer auf die rechte Backe geschlagen ist, soll die andere auch darbieten, wer mit einem Prozesse bedroht wird, soll nicht nur darauf verzichten, den Richter erst entscheiden zu lassen, sondern auf das Geforderte noch reichlich zugeben usw. Das μὴ ἀντιστῆναι soll sich äußern als Verdoppelung der Güte[1]. So auch soll der „Feind", der „Verfolger", übertrumpft werden durch das Gegenteil, soll mit „Fürbitte bei Gott", mit dem Höchsten, das ein frommer Mensch überhaupt geben kann, entlohnt werden. Überlegt man das alles, so ergibt sich dreierlei: 1) Das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ ist vielleicht, oder nach bisher noch nicht zu beanstandender Tradition, die Grundforderung, die Forderung, auch dem „Feinde" ἀγάπη zu bezeugen, ist nur ein letztes, höchstes Beispiel für sie; 2) Jesu sittlicher Zielgedanke ist aber nirgends hier passiver, sondern durch das Ganze hin aktiver Art; nicht Leidmütigkeit, sondern äußerste Guttätigkeit sinnt er den

1) Auch hier fällt das Wort vom Betteln und Leihen auf. Ist es kaum ein rechtes πονηρόν, worum es sich dabei handelt, so ist da auch von keiner „Steigerung" der Güte gegenüber der Unbill die Rede.

Seinen an; 3) beides zusammen leitet auf die Erkenntnis, daß das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ als Formel nicht zu isolieren und nicht zu pressen ist!

Aber der Zusammenhang fordert doch noch zu weiterer Überlegung auf. So wie jene Formel auftritt, ist sie bedingt durch das Vorhergehende. Matthäus läßt Jesus hier anknüpfen bei einem Spruche, der im Gesetze des Moses, Ex. 21, 24. Lev. 24, 20. Deut. 19, 21, wörtlich vorkommt [1]). Es kann sicher fraglich heißen, ob das authentisch sei. Denn dort handelt es sich um eine richterliche Rechtsregel, d. h. um eine Ordnung des bürgerlichen Gemeinlebens. Denkt auch Jesus die Seinigen als eine organisierte Gemeinde? Das deutet sich durch nichts an. Dem Anscheine nach, d. h. nach den Beispielen zu schließen, denkt er nur an den Verkehr einzelner mit einzelnen anderen, freilich im Blick auf mögliche Anrufung eines „Richters", dies aber doch so, daß man nicht auf einen solchen in der Gemeinde selbst, sondern in der ihr fremden (jüdischen, heidnischen) Staatsordnung geführt wird. Wie immer das nun sei, so ist das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ bei Matthäus als Formel durch das Wort aus „Moses" in der Art bestimmt, daß es dadurch seinen Charakter im Ausdrucke hat. Dann hat die Formel als solche ein Gepräge von „litterarischer" Bedingtheit, also von Zufälligkeit [2]).

---

1) Von dem ἐρρέθη in V. 43 (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου) gilt das nicht, es ist höchstens eine sinngemäße Zusammenfassung der Gedanken des „Gesetzes", dies immer noch bloß so, daß das ἀγαπήσεις eine Forderung, das μισήσεις eine Gestattung ausdrücken würde.

2) In Lev. 19, 18 ist der „Forderung" der „Liebe" zum Nächsten eine Warnung auch vor Haß und Rachgier vorausgeschickt, V. 17 und 18a, allerdings nur mit Bezug auf den „Volksgenossen" und den Nächsten. Es ist auffallend, daß Jesus das nicht berücksichtigt haben sollte. So ist es wahrscheinlich, daß das ἐρρέθη in V. 43 in seinem zweiten Teile auf dasjenige in V. 38 zurückblickt! Dies letztere steht im Levitikus ja in einem gewissen Widerspruch zu jenem ersteren. Man kann nur sagen, Lev. 24, 20 enthalte ja einen Rechtsgrundsatz, Lev. 19, 17 f. eine Moralvorschrift. Aber das merkwürdige ist eben, daß Jesus der letzteren nicht zu gedenken scheint, indem er den „Haß"

Bei Lukas, so deutlich seine Art der Wiedergabe der Worte Jesu sekundäres Gepräge hat, tritt doch in der Hauptsache für den Sinn dessen, was Jesus fordert, das gleiche zutage. Er verwebt den Inhalt der beiden Absätze, die Matthäus bildet, zu einer Einheit. Jesus redet hier nur „prinzipiell“. Bei Matthäus wendet er sich an seine *μαθηταί* (5, 1, er entweicht dem „Volke“!), bei Lukas sind zwar auch die Seligpreisungen an die „Jünger“ gerichtet, aber schon so, daß man den Eindruck hat, das Volk stehe herum, er sehe es nur gewissermaßen nicht an, V. 20, nachher wendet er sich unbestimmt an „*οἱ ἀκούοντες*“, V. 27, wird da also vollends „lehrhaft“ [1]). Hier tritt die Forderung *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* voran, V. 27 ff. Man kann wohl nicht verkennen, daß damit das „Thema“ der Ausführungen bis V. 38 bezeichnet sein soll. Aber die Forderung ist hier unbestimmter empfunden, als bei Matthäus. Die *ἐχθροί* werden nicht als „*διώκοντες*“ charakterisiert. Statt der

---

gegen den Feind als vom Gesetze „gestattet“ hinstellt. Und das, indem er Lev. 19, 18b ja doch zitiert! Ist der „Nächste“, der an einem „sündigt“, etwa kein „Feind“?! Kein *ἐχθρός*, sondern bloß ein *πονηρός*? Man sieht auch hier, daß Jesu Wort über das Verhalten zum *ἐχθρός* und zum *πονηρός* wohl nicht zugleich gesprochen ist. Oder aber man muß es in Frage stellen, ob die Antithesen „echt“ sind! Das *ἐρρέθη* in V. 43 erklärt sich kaum anders als aus Fortwirkung desjenigen in V. 38. Das aber würde besagen, daß nur Matthäus für die Form der Antithesen in Betracht komme. Und dann nicht auch für die Form der Grundthese Jesu, d. h. für die Formulierung seiner leitenden Anschauung in der Wendung *μὴ ἀντιστῆναι*?!

1) Bei den *μαθηταί* ist nicht bloß an die zwölf zu denken. Lukas hat eben zuvor erzählt, daß Jesus aus der unbestimmten Zahl jener sich zwölf „auserlesen“ habe, 6, 13, und er spricht von einem *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ* V. 17. Auch Matthäus setzt „*ὄχλοι*“, die die Rede gehört haben, voraus, 7, 28, aber das ist bei ihm ein Widerspruch zu 5, 1, wie immer er sich erklären mag. Lukas unterscheidet von dem *ὄχλος* der *μαθηταί* noch das *πλῆθος πολὺ* „*τοῦ λαοῦ*“, das zu Jesus geströmt sei, V. 17 vgl. auch 19; er läßt die „Feldrede“ deutlich an „*πᾶς ὁ ὄχλος*“ sich wenden. Bei ihm befrembet die Wendung V. 20, wonach er die „Augen auf die Jünger erhebt“, bei Matthäus die Schlußbemerkung, daß die „Haufen erstaunten“.

„Verfolger“ erscheinen bloße „Hasser“ und „Fluchende“, zuhöchst *ἐπηρεάζοντες*, das ist ein blasser Ausdruck: Leute, die einen „verletzen“ („kränken“, vielleicht „verleumden“, kaum: „mißhandeln“). Lukas muß die Feldrede in ruhiger, im Grunde für die Christen friedlicher Zeit zu Buche gebracht haben. So fehlt bei ihm der Forderung der Feindesliebe das drastische, konkrete Moment, das sie bei Matthäus hat. Sie erhöht oder vielmehr verflüchtigt sich im Wortlaute zu einer abstrakt „allgemeinen“ Forderung. Der ganze Abschnitt ist bei Lukas von eigentümlicher Unlebendigkeit. Hier „doziert“ Jesus, während man bei Matthäus zu hören meint, daß seine erregte Seele ausströmt. Aber — das muß nun hinzugefügt werden — in der ideellen Vorstellung tritt Jesus bei Lukas doch nicht hinter Matthäus zurück, der Charakter seiner sittlichen Forderung hier ist der gleiche, auch durchaus auf „Handeln“ gerichtet. Der Wille den *πονηροί* gegenüber (Lukas spricht übrigens nirgends von *πονηροί*, sondern scheint alle, von denen er redet, gleichmäßig als *ἐχθροί* zu denken) soll nicht einfach der der Ergebung, sondern der einer Steigerung der Guttätigkeit sein. Lukas häuft die Beispiele fast zur Weitläufigkeit, und er schärft sie im einzelnen: gegenüber dem Hasse „Wohltat“, gegenüber dem Fluche „Segen“, gegenüber der Kränkung „Fürbitte“; dann die Beispiele von der Wange und dem Rock (nicht das vom *μίλιον*!); auf jedwede Bettelei „geben“, „sich alles wegnehmen lassen“, „nie etwas zurückfordern“, leihen ohne jede Hoffnung auf Gegengabe [1]);

---

1) Abgesehen davon, daß Lukas die *διώκοντες* ausläßt, bietet er zum Teil schwerere Fälle als Matthäus. Speziell hier bietet er eine Verschärfung in der Formulierung:

Matthäus 5, 42	Lukas 6, 30. 34
τῷ αἰτοῦντι σε δός	*παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει*
καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σου δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς	*ἐὰν δανίσητε παρ᾽ ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις; . . . δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες.*

Bei Lukas sind also die Bettler und Leihbegehrer deutlicher der Art nach

immer „Güte", „Erbarmen", nie „richten", „nie auf Strafe bringen". Bei Lukas fehlt die Formel μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ! Das fällt auf. Bei Matthäus würde sie nicht vermißt werden. Sie erklärt sich dem Mosesworte gegenüber. Aber den nachfolgenden Beispielen gegenüber erscheint sie nicht ganz als die rechte Einleitung. Nach dem Mosesworte, das „Vergeltung" dem, der sie verlangt, zusichert, ist eine antithetische Wendung von unzweideutiger Art an sich nicht befremdlich. (Insofern ist keinerlei Zwang, sie zu beanstanden. Man möchte immerhin ein μὴ ἐκδικῆσαι ἑαυτούς! erwarten statt μὴ ἀντιστῆναι!) Aber die „positiven" Forderungen machen die „negative" Forderung eigentlich überflüssig. Bei Lukas möchte man das μὴ ἀντιστῆναι (τῷ πονηρῷ) fast eher als „Thema" denken, als dasjenige, welches er bietet, das ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Ob Lukas das Wort μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ überhaupt beanstandet hat? Stand es also nicht in Q? Hat Matthäus es ex suis gebildet?! Man bemerke vollends des weiteren, daß Lukas mitten in seiner Komposition den Spruch bietet, den man die „goldene Regel" Jesu nennt: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihnen!" V. 31. Matthäus bringt das Wort auch, aber nicht in diesem Zusammenhang, vielmehr erst 7, 12. Er ist da, wo er das Verhalten zu Leuten, gegen die man wohl die Lust spüren möchte, sich zu rächen, mit Jesusworten regelt, eben auf „Antithesen" bedacht, ob mit Recht, zumal bei den Einzelbezugnahmen auf ein ἐρρέθη, das steht dahin. Lukas bietet literarisch eine andere Orientierung. Und da ist es bedeutsam, daß er das Gebot der Feindesliebe unmittelbar mit der goldenen Regel zusammenstellt [1].

πονηροί. Man hat den Eindruck, daß es Lukas befrembet habe, im Matthäus bei den Beispielen V. 39—42 von πονηροί zu lesen, wie wenn das andere sein könnten als ἐχθροί, und daß er kurzerhand bloß von ἐχθροί rede, dabei aber freilich Sorge trage, daß die Beispiele dazu im „allgemeinen" stimmten.

1) Zum Schlusse, V. 38, deutet er dieselbe Regel in der Wendung an: ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε (ἀντι)μετρηθήσεται ὑμῖν. Vgl. Matth. 7, 1.

Es kann nicht als ausgeschlossen gelten, daß er hier „echtere“ Erinnerung hat [1]).

Aber wie ist, nach der Analyse des Doppelberichts über Jesu Worte von der Feindesliebe, die Tragweite oder praktische Anwendbarkeit dieser Forderung zu beurteilen? Ich meine ja, es sei keinesfalls ohne Interesse, daß die Formel μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ als Formel das Gewicht verliere, das sie in der Geschichte gewonnen hat. Es ist sehr möglich, daß sie nicht auf Jesus selbst zurückgeht [2]). Auch das ist gewiß bedeutsam, daß als innerer Gehalt des „Willens“ Jesu selbst für jene Formel der Gedanke eines positiven Tuns erkennbar wird. Jesus predigt unerschütterliche Güte. Aber bleibt nicht auch jetzt, bei Überlegung der literarischen oder sachlich sich andeutenden Zusammenhänge, der Eindruck nach, daß Jesus auf Forderungen hinauskomme, die nur einzelne, höchstens ein enger Kreis, sich an-

---

1) Bei Matthäus wäre alles eher in Ordnung, wenn entweder das Moseswort fehlte, oder das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Ohne das Moseswort wäre es nicht mehr ganz so auffällig, daß auch von αἰτεῖν und δανίζεσθαι, was ja immerhin von Jesus, wenn nicht im eigenen, so doch im Sinne anderer, als ein πονηρόν hingestellt werden mochte, die Rede ist. Ohne das μὴ ἀντιστῆναι wären die positiven Ansprüche Jesu in ihrer Unvermitteltheit die anfassendere Antithese zu dem Moseswort, zumal sogleich der erste. Aber ich wiederhole die Frage: Sollten nicht die Worte an die „Alten“ sämtlich (sie bieten fast alle irgendwie einen Anstoß, einen Anlaß zu Fragen; Lukas hat keins!) erst vom Matthäus eingefügt sein, und auch das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ?

2) Immerhin sind ja alle Beispiele in V. 39—43 so geartet, daß sie ein Nachgeben darstellen, „nachgeben“ und „nicht widerstehen“ ist an sich dasselbe. So könnte das μὴ ἀντιστῆναι eine alte Überschrift zu den konkreten Weisungen dieser Verse sein. Diese konkreten Forderungen, zumal die drei ersten, haben jenen Klang, der nur Worten Jesu selbst eigen ist. Sie könnten in Q schon als eine „Sammlung“ unter jene Überschrift gestellt sein. So möchte das μὴ ἀντιστῆναι nicht erst auf Matthäus und doch auch nicht auf Jesus selbst zurückgehen. Ich wage keine Entscheidung bezüglich ihrer Echtheit. Daß Jesus diese Worte nicht gesprochen haben könnte, wird niemand behaupten. Sie sind nur in ihrem Zusammenhange nicht so gewährleistet, wie die Meinung der meisten ist.

eignen könnten, daß das Evangelium in seinen sittlichen Spitzen nur etwa in einer Sekte befolgt werden könne?

Sehen wir die konkreten Beispiele an! Bei Matthäus ist die Forderung Jesu an die *μαθηταί*, daß auch der „Feind" von ihnen „geliebt" werde, ein Beispiel dafür, wie sie Menschen, die wohl Zorn, wenn nicht Erbitterung oder Haß, und jedenfalls Neigung zur Vergeltung in ihnen erwecken könnten, behandeln sollten. Aber was ist *ἀγάπη*, die er da fordert? Es ist bekannt, daß das Wort, das Substantivum und das Verb, unter den Synonyma, die es im Griechischen für „Liebe" giebt, im N. T. fast absolut bevorzugt ist? Zufällig kann das nicht wohl sein, obgleich man sich gewiß zu hüten hat, das Wort als solches zu überschätzen, ihm gar im Sprachgebrauch von Hause aus oder in der Entwicklung eine exklusive Nüance beizumessen [1]). Zur Verfügung stehen im Griechischen neben *ἀγάπη*, *ἀγαπᾷν* 1) *ἔρως*, *ἐρᾶσθαι*, 2) *φιλία*, *φιλεῖν*, 3) *στοργή*, *στέργειν*. Die zuerst und zudritt genannten Ausdrücke kommen im N. T. überhaupt nicht vor. Sie deuten stärker oder leichter auf leidenschaftliches oder sonstwie naturhaft (etwa durch Blutsverwandtschaft) begründetes Verhalten hin, als an den Stellen, wo im N. T. von „Liebes"-Empfindung oder -Betätigung die Rede ist, dem Autor vor Augen steht. Es ist nicht notwendig, daß *ἔρως* eine üble Bedeutung habe; der Ausdruck kann einfach eine „Sehnsucht" bezeichnen [2]). Bei *στοργή* kommt vollends

---

1) Vgl. zum weiteren Kleinert, Vorausschattungen der neutestamentl. Lehre von der Liebe, Stud. und Krit. 1913, S. 1—31, wo S. 18ff. die „neutestamentliche Lehre" selbst behandelt ist, zum Teil freilich unter Gesichtspunkten, die ich hier nicht verfolgen kann und brauche.

2) Ignatius, dem Martyrium entgegengehend, bezeugt den Römern, daß er ihnen zwar als „lebender" schreibe, aber *ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν*. Das sofort folgende berühmte Wort „*ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται*" geht, wie Zahn überzeugend bemerkt, nicht auf Christus (dann wäre es erneut ein Beweis für die mögliche rein geistige Fassung von *ἔρως* = desiderium), sondern deutet an (dem nächsten Sprachsinn von *ἔρως* entsprechend), daß für den Schreiber alle Weltliebe, alles irdische Verlangen (mit Christus) „gekreuzigt" (Gal. 6, 14), tot sei; Ignatius ad Rom. 7, 2 (Patr. app. II, S. 66).

eine üble Bedeutung kaum je in Frage, es sei denn, daß es auch falsche, schwache „Zärtlichkeit" andeuten kann. Eine solche kann auch *φιλία* andeuten. Sie ist die Liebe, die als „Zuneigung" sich darstellt. Im Unterschiede von der *στοργή* ist sie mehr die durch geistige Anziehung (wie z. B. in der Freundschaft) begründete Liebe; sie kann diejenigen Neigungen mitbezeichnen, die sich in der Gesellschaft erzeugen, die Liebe zum Geld, zum Ruhm usw. Matth. 6, 5 heißt es z. B. die Pharisäer „*φιλοῦσιν*", vor aller Augen zu beten; anderseits kann *φιλεῖν* auch „küssen" heißen, Mark. 14, 44 c. par. Wo im N. T. von einer *φιλία* Gottes oder Jesu die Rede ist, handelt es sich um einen engeren Kreis (Joh. 16, 27. Apok. 3, 29) oder eine bestimmte Person als solche (Joh. 5, 20; 11, 3 und 36; 20, 2). Es wird weder von Gott, noch von Jesus gesagt, daß sie den Menschen überhaupt mit *φιλία* gegenüberstünden, noch wird gefordert, daß die Menschen sich *φιλία* erwiesen [1]) Ich enthalte mich hier natürlich einer Untersuchung all der sehr vielen Stellen, wo im N. T. von *ἀγαπᾷν* oder *ἀγάπη* die Rede ist (ich zähle nach der Konkordanz 136 bzw. 116, daneben 62 für *ἀγαπητός*). Vgl. dazu Cremer-Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 10. Aufl., 1911. Aber ich glaube es eventuell am einzelnen bewähren zu können, daß die Ausdrücke im N. T. auf eine Haltung im Innern und im Äußern, in der Gesinnung und im Tun zielen, die **1)** im Willen wurzelt, will sagen, die nicht als unwillkürliche Regung sich aufdrängt, mit Sympathie, naturhafter (auch geschlechtlicher) Neigung sich verträgt, aber noch nicht erzeugt, die immer irgendwie als „Pflicht" empfunden wird. Dann kommt in Betracht, **2)** daß man als *ἀγαπῶν* doch nicht etwa kalt und bloß sachlich motiviert ein Verhältnis konstatiert oder konstruiert, sondern stets das

---

1) Es ist nicht etwa ausgeschlossen, daß auch mit *ἀγαπᾷν* von einem individuellen Verhältnis gesprochen wird, vgl. Joh. 21, 7 (*ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*). Aber das hat dann einen nüancierten Sinn. — In der späteren kirchlichen Gräzität (so z. B. bei Athanasius) ist nicht selten von der *φιλανθρωπία* Gottes die Rede. Das N. T. bietet wohl nicht zufällig diesen Ausdruck nie.

Herz mit in dasselbe hineinlegt. Bei der *ἀγάπη* handelt es sich im N. T. oft betonterweise um einen Entschluß: für *ἔρως*, *στοργή*, *φιλία* hat man einen solchen nicht nötig (so gewiß man einen solchen auch da für bestimmte Leistungen, die wie Ansprüche sich aus den damit gemeinten Empfindungen oder Beziehungen ergeben, nötig hat). Aber der Entschluß zur *ἀγάπη* ist getragen von der Seele. Auch in der *φιλία* spricht die „Seele" (das Herz, das Gemüt) mit; soweit Personen in Betracht kommen, in Form von Sympathie. Die *ἀγάπη* bewährt ihre Eigenart spezifisch dann, wenn Sympathie nicht in Frage steht, wenn bloße „höhere" Freudigkeit, zumal das Gewissen den Entschluß trägt, das Herz erfüllt und drängt. Die *ἀγάπη* kann einem zur Natur „werden". Für Gott ist sie „Natur" (1 Joh. 4, 8); aber sie ist kein „Zwang", sondern ist und bleibt „frei". Sie kann einem „geläufig" werden, ist es aber nicht von Hause aus. Sie keimt nicht „von selbst", oder höchstens wo man Wohltat erfahren hat, 1 Joh. 4, 19 [1]). Bezeichnend ist es, daß im N. T. *φιλία τοῦ κόσμου* wie eine natürliche Empfindung erscheint, die fortdauern kann, wenn man gottgläubig geworden ist, weil man sie nicht durchschaut als *ἔχθρα τοῦ θεοῦ*, Jak. 4, 4, daß aber *ἀγάπη τοῦ κόσμου* gewissermaßen als ein Ungedanke hingestellt wird 1 Joh. 2, 15, 16. Man kann natürlich nicht sagen, der Sprachsinn von *ἀγαπᾷν* ergebe den „Ungedanken", aber in der praktischen Intuition, die man im Christentum bei dem Worte dann vor Augen hatte, wenn die rechte sittliche und religiöse Haltung geschildert werden sollte, konnte man es nur wie einen Ungedanken empfinden, daß man der Welt gar *ἀγάπη*, statt vielleicht *φιλία*

---

1) Man kann mich hier an Mark. 10, 21 erinnern, wo es heißt, daß Jesus den reichen Jüngling *ἐμβλέψας αὐτῷ*, sogleich beim bloßen Anblick, „*ἠγάπησεν*". Ohne Zweifel kann *ἀγαπᾷν* auch heißen „Gefallen finden an", „ins Herz schließen". Anderseits ist das ja aber dafür nicht der einzige Ausdruck; jedoch *ἐφίλησε* möchte das Mißverständnis nahegelegt haben, daß Jesus den Jüngling „küßte". Sachlich bedeutet das *ἠγάπησεν* hier wohl: Jesus faßte ein Herz zu dem Jüngling, hätte ihn in seinem offenbaren Edelsinn besonders gern als Jünger gewonnen.

widme [1]). Nun kann 3) darauf hingewiesen werden, daß *ἀγάπη* wesentlich den Willen zur Förderung, zur Selbstlosigkeit jemandem gegenüber bedeutet. Gewiß kann *ἔρως, στοργή, φιλία* sich mit solchem Willen vertragen. Aber es ist umgekehrt, als bei dem Verhältnis der *ἀγάπη* zu natürlichen Regungen und Beziehungen. Wenn jene in der Natur wurzeln, ohne die Selbstlosigkeit, den Willen zum Dienen, die Opferbereitschaft u. dgl. auszuschließen, so lebt die *ἀγάπη* eben in der Selbstlosigkeit, Hilfsbereitschaft usw., ist deren „Erscheinung", so völlig, daß sie darohne überhaupt nicht zustande kommt, nicht „sein" kann, und sie schließt nur ihrerseits nicht einfach aus, was aus der Natur als Empfindung und Antrieb entspringt.

Alle Art von Liebe, *ἔρως, στοργή, φιλία, ἀγάπη* gleicherweise, sucht letzlich Gemeinschaft, Verkehr. Das setzt in jeder Form für sie eine Verbindung mit Wertgefühl voraus. Im N. T. wird in die *ἀγάπη* dasjenige besondere Wertgefühl hineingelegt, das sich von Jesus (Gott) aus zu ihm und allen, die seine Gemeinde, die *ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ* (die „messianische Gemeinde") bilden, erzeugt. Sie ist es, die die „Christen" einander zu „Brüdern" stempelt. Und der Gedanke, daß Christus (Gott) eine Gemeinde schaffen will, macht die *ἀγάπη* den Christen zur Pflicht [2]).

---

1) Sollte das als eine gar zu spitze Auffassung erscheinen, so wäre auch darauf hinzuweisen, daß in den fünf Kapiteln des Johannesbriefs 28mal das Wort *ἀγαπᾷν*, 18mal *ἀγάπη*, 6mal *ἀγαπητός* vorkommt. Alles darin ist Erläuterung und Anempfehlung dessen, was diese Worte besagen. Da ist antithetisch davon die Rede, daß man doch ja dem *κόσμος* nicht mit dieser Haltung begegne. Man könnte es also auch eine stilistische Künstelei finden, wenn plötzlich der Ausdruck gewechselt wäre. — Sehr merkwürdig sind im Evangelium Johannis, 21, 15 ff., die Nüancierungen von *ἀγαπᾷν* und *φιλεῖν*. Petrus wagt es anscheinend nicht, zu sagen, daß er Jesum *ἀγαπᾷ*, nur daß er ihn *φιλεῖ* glaubt er versichern zu dürfen: „Du weißt Herr, daß du mir teuer bist." Jesus geht bei der dritten Frage darauf ein: „Bin ich dir (wirklich) teuer?"

2) Unser deutsches Wort „Liebe" hat keine eigentlichen Synonyma. So können wir in unserer Sprache nur durch Epitheta die jeweils in Betracht kommende Nüance, wenn uns daran liegt, daß sie bemerkt werde, heraus-

Ich kehre zu Matth. 5 und Luk. 6 und der dort erhobenen Forderung, auch den Feinden ἀγάπη zu widmen, zurück. Es ist nun klar, daß jedenfalls nicht darin liegt daß man den Feinden „Neigung" schulde. Die Frage nach Sympathie oder Antipathie bleibt bei ἀγάπη einfach beiseite. Anderseits ist weder vorausgesetzt, noch gefordert, daß man den Feinden mit „Gleichgültigkeit" gegenüberstehe. Sowohl Neigung wie Gleichgültigkeit könnte sich nur wie Unnatur darstellen, wenn es sich um einen wirklich als solchen erkannten und empfundenen Feind handelt. Zur Gleichgültigkeit möchte man sich vielleicht zwingen können. Ob auch zur Neigung? Dieses Wort kann ja nur den Sinn von naturhafter (sinnlicher, geistiger) Lustempfindung mit Bezug auf etwas oder jemand haben. Wenn Jesus von „ἀγάπη" spricht (ich vergesse ja nicht, daß er nicht griechisch gesprochen hat, aber das aramäische Wort muß nach der Empfindung des Übersetzers, wenn nicht ein Mißverständnis nahegelegt werden sollte, nicht durch φιλία, geschweige durch στοργή oder ἔρως wiederzugeben gewesen sein), so kann er auf der einen Seite nicht daran gedacht haben, die Seinigen wider Feindschaft stumpf zu machen. Er hat anderseits vollends nicht daran gedacht, ihr natürliches Gefühl in der Art zu vergewaltigen, daß er etwa sie mit fanatischer Leidenslust erfülle. Der Sinn seiner Forderung kann nur sein, daß er ihren Willen aufrufe und ihr Herz in Anspruch nehme, daß sie bereit seien, den Feind zu fördern, auch ihm zu „dienen". Was kann und soll das nun bedeuten? Das Wort Matth. 5, 44 lautet: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν **καὶ** προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. Ist das zweierlei oder ist letzteres die Erläuterung des ersteren? Könnte man sprachlich zweifeln, so ergibt das nächste Weitere, daß es sicher nur als Erläuterung zu verstehen ist. Wer „betet", wendet sich an Gott. Aber gerade von Gott macht Jesus hier

---

stellen (natürliche, sinnliche, geistige, sittliche usw Liebe). Unser Wort hat mit „loben, geloben, glauben, erlauben" die gleiche Wurzel und hängt zusammen mit lat. lubens, libens, auch lib-ido; es deutet auf „Verlangen, Begehren" (sanskr. lubh „heftig verlangen") Vgl F. Kluge, Etymolog. Wörterbuch der deutschen Sprache (mir zur Hand in der 5. Auflage 1894).

geltend, daß er die πονηρούς [1]) nicht anders behandele als die ἀγαθούς, nämlich mit gleicher Wohltat. Das bedeutet ohne Zweifel nicht, daß Jesus sagen will, Gott sei gegen das Unrecht „gleichgültig", auch nicht, daß Gott in keinem Sinn das Böse oder die Bösen anders behandele als die Guten. Aber in bestimmter, und zwar sehr augenfälliger, also nicht zu leugnender Weise behandelt Gott sie beide gleich, läßt er sich durch Feindschaft nicht bestimmen. Zum mindesten heißt das, er behandele die Bösen nicht nach ihrem „Verdienst", sondern nach einem Maßstabe von Güte, er höre nicht auf, „gut" zu sein, weil er und wenn er auf „Bosheit" treffe. Wer zu diesem Gotte beten will, d. h. persönlich vor ihm erscheinen, sich mit ihm von Angesicht zu Angesicht begegnen will, der darf nicht anders verfahren wollen. Die πονηροί, die ihm begegnen, darf auch er nicht anders als seine „Freunde", nur nach dem Maßstabe der Güte behandeln. Man geht nicht fehl, wenn man sich nun erinnert, daß wir wissen, wie Jesus wollte, daß die Seinen beteten. Wir dürfen bei der Erläuterung des Gebotes der Feindesliebe durch die Forderung der Fürbitte für den Feind an das Vaterunser denken. Auch die strengste Kritik des Wortlauts läßt bestehen, daß Jesus um das tägliche Brot, um Vergebung der Sünden und um Bewahrung in der Versuchung beten gelehrt habe [2]). Matthäus bringt das Gebet ja in der Bergpredigt 6, 9 f., Lukas allerdings nicht in der Feldpredigt, sondern 11, 1 ff. Wir dürfen es jedenfalls in der Sache mit heranziehen bei Jesu Forderung der προσευχή „für" die Feinde. Wer das Vaterunser an Gott zu richten wagt, wird bei dem Versprechen darin, seinen „Schuldnern" vergeben zu wollen, wie er für sich Vergebung erbitte, gar nicht umhin können, sich klarzumachen, daß es die erste, ja entscheidende Probe der Feindesliebe sei, Verzeihung zu üben [3]). Und wer sich erst

1) Dieser Ausdruck neben ἀδίκους, V. 45.

2) Als letzte mir bekannte, so streng kritische wie umsichtige Abhandlung nenne ich v. Dobschütz, The Lord's Prayer; in Harvard Theological Review VII, S. 293 ff. (Juli 1914).

3) Man denke auch an Jesu eigenes Gebet für seine Feinde, Luc. 23, 34.

fähig fühlt und entschlossen ist, dem Feinde (*διώκων* oder sonst *πονηρός*) zu verzeihen, wird auch bereit sein, ihm positives Gute zunächst zu gönnen, bei Gott zu erbitten („das tägliche Brot gib ihm so gut wie uns“), zugleich aber, wenn er kann, auch selbst zu tun. Wie die Forderung des Gebets für den Feind, bei Matthäus wenigstens, nur ein „Beispiel“ des Verhaltens ist, das dem *ἐχθροί* (*πονηροί*) gegenüber zieme, so hat Jesus ja hier noch weitere Beispiele gegeben. Sie sind alle von der Art, daß sie offenbar machen, man wolle verzeihen, ja habe verziehen, bzw. man sehe nicht an, was Unrecht in dem erfahrenen Tun oder Ansinnen sei. Und sind sie nicht alle drei auch Beispiele zur „goldenen Regel“? Lukas bietet diese 6, 31 ja (zwar nicht an der Spitze aber) in der Mitte der ganzen Erörterung über das *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*, und Matthäus gibt in ihr formelmäßig den Schlußgedanken, wahrscheinlich die Zusammenfassung aller ethischen Forderungen der Bergpredigt, 7, 12 (er so, daß er ein *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* hinzufügt; er spielt damit unzweideutig zum voraus an auf das Liebesgebot in seiner allgemeinen Fassung, gerade wie er 22, 40 Jesus sich darüber aussprechen läßt)[1]. Für das Beispiel von der Zugabe des Rocks und des zweiten *μίλιον* kann man in der Tat füglich in der Kürze sagen, daß sie der goldenen Regel Ausdruck gäben.

---

1) Die Ber predigt des Matthäus hat eine im einzelnen nicht sicher erkennbare Disposition. (Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. T.s II, Die Bergpredigt quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht, 1900, S. 26ff., bildet 27 bzw. 17 Perikopen.) Aber der Grundriß ist doch deutlich: 1) Seligpreisung der rechten Jünger und Hinweis auf ihre Hoheit, 5, 1—15; dann 2) Ermahnung an sie, durch *καλὰ ἔργα* sich ihrer Hoheit würdig zu erweisen, mit Hinweis auf den Beruf, den der Messias, ihr Meister, dem „Gesetz und den Propheten“ gegenüber habe, 5, 16—19; darauf 3) Kontrastierung der wahren Gerechtigkeit a) gegenüber dem Verfahren der Schriftgelehrten, 5, 21—48, b) der Pharisäer, 6, 1—18. Es folgen 4) einige weitere Mahnungen, die die wahre Gerechtigkeit schildern: 6, 19—7, 11. Zusammenfassend wird angeschlossen 5) die goldene Regel, welche „Gesetz und Propheten“ einheitlich „erfülle“, 7, 12. Der Schluß bietet 6) Ermunterungen und Warnungen, vergleichbar dem Eingang.

(Natürlich paßt auch die Forderung des immer bereiten Gebens und Leihens dazu!) Aber tut das auch das erste Beispiel, wonach wer auf den rechten Backen geschlagen worden, auch den anderen darreichen solle? Dieses Beispiel hat eine eigentümliche Anschaulichkeit erhalten durch den kleinen Aufsatz von J. Weismann, Zeitschr. für neutest. Wissenschaft usw. 1913, S. 175/76 („Zur Erklärung einer Stelle in der Bergpredigt"). Daß Jesus von der „rechten" Backe spricht, wo normalerweise es doch die linke ist, die durch einen Schlag getroffen wird, ist oft mit Verwunderung bemerkt worden. Weismann macht darauf aufmerksam, daß man zwar mit der Handfläche, aber nicht ebenso mit dem Handrücken die linke Wange treffe, und daß nach talmudischem Rechte der Schlag mit dem Handrücken, also auf die rechte Wange, doppelt bestraft worden sei, möge es so stehen, daß solcher Schlag für schmerzhafter, oder aber daß er für stärker beleidigend gegolten habe. Jesus werde dieses „Recht" schon gekannt und das Beispiel der spezifischen Verletzung durch einen Schlag zum Beispiel genommen haben. Das leuchtet mir, wenn es glaubhaft heißen darf, daß das talmudische Recht hier einen Grundsatz vertrete, der schon zu Jesu Zeit bestanden habe, sehr ein [1]. Aber paßt das Beispiel zur goldenen Regel und ist und bleibt nicht zum mindesten es eine Probe von ethisch sektenhafter Anschauung Jesu? [2])

---

1) Ich möchte glauben (vorausgesetzt, daß meine kritischen Bedenken, die ich oben zu der Stelle entwickelte, gelten), daß Matthäus (oder Q) die Formel vom „Nichtwiderstehen" dem „πονηρός" gegenü er speziell unter dem Eindruck des Worts vom Schlag auf die „rechte" Wange, das ja wohl noch in seinem konkreten Charakter verstanden wurde, gebildet habe. Matthäus mag auch ihm gegenüber gerade an das ἐρρέθη, das er zitiert (dreifach wie das Wort im alten Gesetze wiederkehrt, s. oben S. 8, alio spezifiich betont, wie es ihm erscheinen konnte), erinnert sein. Aber das ist und bleibt dann doch „Exegese" des Matthäus. Ob richtige, ist die Frage — Wie Lukas die Formel μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ nicht hat, so auch die vom „rechten" Backen nicht, er bietet nur V. 29 τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην. Ihm dem Heidenchristen mag die ursprüngliche Form schon rätselhaft, vielleicht gar bedenklich erichienen sein.

2) Auch das Beispiel vom Rock und der Meile, vollends das vom

Ich kann keine unmittelbare Antwort auf diese letztere Frage geben. Aber es ist nun auch Zeit, daran zu erinnern, daß das N. T. doch noch eine zweite Erörterung über die Feindesliebe enthält, das ist die des Apostels Paulus im Römerbrief, 12, 14, 17—21.

Das Kapitel ist eine Kette von Ermahnungen, im einzelnen locker aneinandergefügt, im ganzen doch, ausgehend, V. 3—8, von einer Aufforderung, vielmehr andringenden Bitte, die Eintracht zu pflegen, der Verschiedenheit der *χαρίσματα* eingedenk zu sein, getragen von dem Gedanken, der V. 9 mit der kurzen Formel „*ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος*“ wie eine Flagge hingestellt ist. „Die Liebe sei (ist) rückhaltlos!“ Zuerst wird das in stoßweise sich folgenden Anweisungen, wie den Brüdern, Gästen usw. zu begegnen sei, eindringlich gemacht. Dann kommt Paulus auch zu den Feinden. Es ist zu bemerken, daß die Formel *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* als solche nicht auftritt! Aber Paulus berührt „Verfolger“. Das erinnert an die konkrete Situation, die Jesus vor Augen zu haben scheint. Paulus sagt nicht *προσεύχεσθαι ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*, sondern *εὐλογεῖτε τοὺς*

Geben bei jedem Betteln und vom Leihen ohne Zins und Maß (wenn es hierher gehört!), kann dafür geltend gemacht werden, daß Jesus in bezug auf Stellung zum *πονηρόν* asketisch gedacht habe, also in einer Weise, die allenfalls von einem kleinen geschlossenen Kreise, einer „Sekte“, ernstlich befolgt werden könne, aber nicht ins Weite reiche, unmöglich Menschheitsethik werden könne. Immerhin passen jene Beispiele eher zur goldenen Regel. Aber wer wünschte, falls er jemand auf die eine Wange geschlagen, daß ihm so „getan“ werde, wie Jesus anleitet?! (Ich komme darauf noch zurück, S. 29.) Nun sind Beispiele keine wörtlich zu nehmenden Vorschriften. Das ist ja im Grunde selbstverständlich. Die Beispiele, die Jesus hier gewährt, sind gewissermaßen Parabeln. Es gehört keine große Phantasie dazu, jedes von ihnen sich vorgetragen zu denken in einer Erzählung, wie die vom barmherzigen Samariter, oder von den ungleichen Brüdern (Matth. 21, 28 ff.), und noch manche andere, die ein „richtiges Verhalten“ verdeutlicht; Jesus liebt gerade auch solche ethischen Parabeln. Worauf sich meine Frage nun richtet, ist dies, ob der Geist der „Beispiele“, der gleichnismäßigen Verdeutlichungen, die er Matth. 5, 40—43 gibt, „asketisch“, „sektenhaft“ sei. Ist solche „Güte“, wie sie hier veranschaulicht wird, durchzuführen, von allen Menschen forderbar?

διώκοντας und verschärft das durch Wiederholung und Ausschluß des möglichen Gegenteils: εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶτε. Lukas mag die Worte des Apostels im Sinne haben, indem er 6, 29 Jesus sagen läßt: εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους [1]. Im weiteren mahnt Paulus, nachdem er inzwischen wieder von allgemeinen Liebesforderungen gesprochen: „Tut niemandem Böses für Böses, seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht" (dies eine halbe Anspielung auf Prov. 3, 4 LXX); das „πάντων" ist Zusatz des Paulus — er will ausdrücklich an die κακοί mitgedacht wissen); „wenn möglich und soweit es an euch liegt, haltet Frieden mit allen!" Und nun die Spezialermahnung: „schafft euch nicht selbst Recht, Geliebte" (μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, es handelt sich um ein Unrecht, für das man δίκη, wörtlich „Rechtsspruch" [dann überhaupt „Vergeltung"], erlangen könnte, sei es wie es sei: bei einem Richter, oder durch eigenes Einstehen für sich; die Voranstellung des ἑαυτούς deutet wohl darauf, daß Paulus letzteres treffen will) [2], „sondern überlasset die Sache dem ‚Zorne' (Gottes)". Folgt mit γέγραπται γάρ eine Anspielung auf Deut. 32, 35. Das ist dem gesamten Zusammenhange nach natürlich

1) Luther bietet Matth. 5, 44 nach einer Form, die im Blicke auf Paulus oder Lukas (zugleich durch die Absicht, zu V. 43 eine wörtlich genaue Antithese zu schaffen) eine Erweiterung erfahren hat! Daß es sich um spätere Einschübe handelt, ist nach Westcott-Hort und Nestle kein Zweifel. Ich stelle die beiden Formen hierher:

ἐγὼ δὲ λέγω, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν	Ebenso
	+ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς.
καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.	Ebenso

Die Vulgata bietet: Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros; bene facite his qui oderunt vos: et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.

2) Daß Paulus insonderheit einen weltlichen „Richter" nicht gestatten will, ergibt 1 Kor. 6, 1 ff. Aber hier ist keine Reflexion auf solches, was der Gemeinde „anstehe" und was nicht, vorauszusetzen.

nicht eine Vertröstung auf den Zorn Gottes als des viel stärkeren Rächers, wenn er doch Rache versprochen habe. Vielmehr kann es nur ein Hinweis darauf sein, daß Gott schon sorge, daß das Unrecht nicht wirklich triumphiere. Und nun deutet Paulus an, wie man selbst Gottes Sache im Falle erlittenen Unrechts betreibe, V. 19 und 20: „Vielmehr: ‚wenn deinem Feind hungert, speise ihn, wenn ihn dürstet, so tränke ihn, denn damit sammelst du feurige Kohlen auf seinem Haupte'." Das ist wieder ein Zitat aus Prov. 25, 21. 22, wo ein Zusatz, den Paulus überschlägt, weil er vermutlich nicht für möglich hält, daß das zuletzt verwertete Bild mißverstanden werde, an sich außer Zweifel stellt, daß das „feurige Kohlen auf dem Haupte sammeln" eine Wohltat darstellt. Wiefern denn das? Man kann gar nicht anders denken, als daß Paulus an Beschämung denkt und darin die rechte, ja höchste Wohltat sieht, die man dem Feinde antun könne. Dann gewinnt auch das eigentliche Schlußwort erst seine Treffkraft: „Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde in dem Guten (durch solches Gute) das Böse."

Die Ausführungen des Paulus sind wohl der älteste Kommentar zu den Worten Jesu. Es ist schwer zu glauben, daß Paulus nicht schon eine Sammlung von Jesusworten, vielleicht Q, gekannt habe. Eine Schrift wie Q (es wird ja eine „wachsende" Schrift in teilweise variierten Formen gewesen sein, Matthäus und Lukas mögen nicht einerlei Ausgaben benutzt haben) ist gewiß sehr früh, in der ersten Zeit der Ausgestaltung und Selbstbestimmung der Gemeinde, entstanden. Jeder mag dem Einzelspruch darin gegenüber zunächst eine gewisse Freiheit sich zugeschrieben haben, denn das Gedächtnis derer, die sie „gehört", trug noch viele Sprüche lebendig und nicht immer in der gleichen Form. Um so wichtiger ist es, dem Geiste aufzuachten, in dem solche Worte Jesu, wie die über die Feindesliebe, Worte, die unverkennbar als besonders charakteristisch für seine Deutung des „Gesetzes" nnd als besonderer Beweis dafür galten, daß er erst das Gesetz ganz erfaßt („erfüllt") habe, in der ersten Generation gedeutet wurden. Paulus ist da der erste und darum wichtigste Zeuge für uns.

Und wie eigentümlich groß und weit hat er das Gebot der Feindesliebe sich vorgestellt! Das Negative daran: „keine Vergeltung (mindestens keine Rache)“ hat er in zwei positiven Sätzen gedeutet: (V. 17) μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ! und etwas anders, „persönlicher“ gewendet: (V. 21) „laß dich nicht durch das Böse selbst böse machen!“ Ja mehr noch, Jesu Wort besage auch: „suche deinen Feind auch frei vom Bösen zu machen“, „verhalte dich zu deinem Feinde so, daß er an dir gut wird!“ Bei Paulus ist wirklich nichts „Asketisches“ (innerlich Zweckloses), nichts „Sektenhaftes“ (nur für einen Sonderkreis Erfüllbares) in der Art zu spüren, wie er meint, in Jesu Sinn Feindesliebe üben zu müssen [1]).

1) Paulus hat nicht das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ, dafür das μὴ ἑαυτὸν ἐκδικῆσαι. Wenn er wahrscheinlich nicht so sehr daran denkt, den weltlichen Richter auszuschalten, als vielmehr das eigene „Rechten“, so liegt darin, daß er als Verbot speziell die Rache im Sinne hat. Nun ist nicht jedes ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ als Rache zu verstehen. Gesetzt, daß dieses Wort doch auch auf Jesus zurückgehe, so ist es wahrscheinlich, daß auch er nur die Rache ausschließen will! Paulus bietet dafür ja noch ferner das μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδοῦναι! Soweit Jesus Negatives im Sinne hat, d. h. (indirekt) ein „Verbot“ ausspricht, zielt er offenbar eben auch hierauf. Das Moseswort „Auge um Auge usw.“ gestattet ein κακὸν ἀντὶ κακοῦ. Gesetzt, daß Jesus an diesem Worte angeknüpft habe, so kann er, da er nach seinen „Beispielen“ nicht bloße Passivität empfiehlt, nur dies „verbieten“ wollen. Es wäre nicht zu beanstanden, wenn wir bei Matthäus ein μὴ ἐκδικῆσαι ἑαυτόν als „Grundthese“ oder „Überschrift“ des Abschnitts 5, 39 ff. läsen. Ja ich möchte glauben, daß Q speziell auch eine Zusammenstellung von Sprüchen (vielleicht verkürzten Parabeln) Jesu wider das Racherecht enthalten habe. Daß Jesus, der dem „Verzeihen“ so unbedingt das Wort redet, wie aus dem Gebete, das er die Seinen lehrt, und aus Matth. 18, 21 ff. hervorgeht (von seinem persönlichen Verhalten gar nicht erst zu reden!), solche Worte auch in spezifischen Zuspitzungen hinterlassen habe, ist durchaus glaubbaft. Es ist nicht unglaublich, daß Matthäus (oder schon Q) dafür eine zusammenfassende Formel geprägt hätte, die enger, „asketischer“, „sektenhafter“ war, als Jesu Sinn entsprach. Denn die Entwicklung der Gemeinde Jesu ist (in einer Linie) rasch in solche Richtung gegangen. Gewiß bleibt es denkbar, daß das Wort μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ von Jesus selbst geprägt worden. Es wäre dann aber offenbar ein Augenblickswort, das im Ausdruck nicht auf die Begriffswage gelegt werden darf. Es ist schon oft bemerkt worden, daß Jesus selbst nicht wörtlich nach dem

Auch Paulus gibt nur Beispiele. Prinzipiell ist nur das Doppelte formuliert: *ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος* und *μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν*. Und klingt das nicht wirklich auch aus Jesu Beispielen heraus, wenn man nur einmal wagt, sie von Paulus aus zu verstehen? Ist es nicht, als ob einem Schuppen von den Augen fielen, wenn man sie unter das Licht des Verständnisses rückt, das Paulus zeigt? Was widerspricht dem, daß die Beispiele Matth. 5, 39—43 den Gedanken ausdrücken: „Laß dich nicht durch das Böse selbst böse machen, sondern beschäme die *ἐχθροί*, zumal auch die *διώκοντες* durch gehäufte Güte und sieh zu, daß sie an dir lernen, frei zu werden von ihrem üblen (bösen) Wesen!" Selbst das Wort vom immerbereiten Geben und

---

handelte, was wir Matth. 5, 38. 39 lesen. So forderte er den Diener des Hohepriesters ja nicht auf, ihn nochmals zu schlagen, als er von ihm ein *ῥάπισμα* (nicht notwendig ein „Backenstreich", wie Luther übersetzt, sondern vielleicht ein Rutenstreich oder sonstiger „Hieb"!) erhielt, Joh. 18, 22 f. Vortrefflich spricht sich dazu ein Anonymus (Loofs) in „Tägliche Andachten für die Kriegszeit" (herausgeg. von den Generalsuperintendenten der Provinz Sachsen, 3. Heft, 1915, zum 18. März) aus. Er illustriert geradezu daran, wie Jesu Forderung in der Bergpredigt zu verstehen sei: „Das Wort ... fordert nicht irgendein äußeres Tun, sondern selbstlose, verträgliche Gesinnung. Diese ... hat Jesus auch dem Diener entgegengebracht, der ihn schlug. Er schilt ihn nicht; ja er räumt ihm das Recht ein, ihn zu schlagen, falls er Unrecht getan. Nur die Frage schiebt er ohne Unfreundlichkeit ihm ins Gewissen, ob sein eigenes Tun recht war." Bemerkenswert ist besonders, wie Loofs nun fortfährt: „Hätte er ihm die andere Backe geboten, so hätte das ausgesehen wie ein Spott ... das hätte den Diener geärgert, hätte ihn nur ärger, nur schlechter gemacht. Jesus wollte in schlichter gerader Wahrhaftigkeit ihm helfen besser zu werden." Loofs meint, „wir" handelten oft umgekehrt, versuchten „durch äußerliche Gleichmütigkeit" dem, der uns Unrecht getan, nur „wehe zu tun". Er zitiert ein frivoles Wort eines „Unchristen" über manche „Christen", die ohne Verzeihung zu üben doch sich gebärden, wie wenn sie es täten: „das ist christlicher und ärger, mehr". — Ich brauche nicht erst zu zeigen, daß auch die Seligpreisung der *πραεῖς* und *εἰρηνοποιοί* gemißdeutet wird, wenn man äußeres *οὐκ ἀντιστῆναι* als den Begriff dessen hinstellt, worum es sich handelt. Das Gebot nicht zu richten = nicht zu verurteilen (Matth. 7, 1—5), bedeutet ebenso nur die Forderung, daß man zum Verzeihen willig sei.

Leihen paßt dann in die Reihe der Beispiele, die Jesus darbietet [1]).

Es ist sachlich immerhin noch manches, was der Systematiker über Feindesliebe im Sinne des Christentums zu sagen hat, auch wenn der Exeget oder Historiker Jesus und Paulus gegenüber seines Amts in Umsicht gewaltet hat. Er hat eben vollends herauszuarbeiten, was der eigentliche Grundgedanke der Forderung Jesu ist, und zu zeigen, auf welchen Linien dieser Gedanke richtig in seine Konsequenzen verfolgt werde. Dabei hat er die Aufgabe, auf der einen Seite die Begriffe auch in ihren Kontrasten zu verdeutlichen, anderseits ihre Anwendbarkeit auf das praktische Leben in denjenigen Beziehungen zu prüfen, die Jesus in seiner historischen Situation nicht ins Auge faßte,

---

1) Sowie das Wort vom „Nichtwiderstehen" bei Jesus nun einmal lautet und durch die Beispiele beleuchtet wird, handelt es von äußeren Verhalten. Natürlich ist bei Jesus Voraussetzung, daß man willig sei, innerlich zu ertragen, was man vom Feinde just erfährt. „Innerlich ertragen" heißt: sich nicht verbosen. — Einzelne Wendungen bei Paulus können dem ersten Eindruck nach als sentimental erscheinen. So besonders das *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς* V. 14. Jesu Weisung *προσεύχεσθε* usw. klingt männlicher, herber. Es ist ein deutlicher Charakterzug an Jesu Person und Art zu reden, daß da nie etwas von Sentimentalität, gar Süßlichkeit zutage tritt. Er meidet den übertriebenen Ausdruck. Ein solcher verfehlt die sittliche, d. h. den Willen und das Gemüt erregende Wirkung, sofern ihm ein Maß von Unverstand, wenn nicht Unwahrhaftigkeit anhaftet. (Mit um deswillen ist mir das *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* als Wort Jesu verdächtig.) Aber auch Paulus läßt, soweit ich sehe, nie die sittlich-sachlichen Forderungen zu kurz kommen und übersteigert nicht die Ansprüche an das Gemüt ins Empfindsame. Das *εὐλογεῖτε* statt *προσεύχεσθε* ist nicht sowohl sentimental, als eigentümlich ritual! Zumal mit der ausdrücklichen Antithese: *καὶ μὴ καταρᾶτε*. Das ist synagogaler Stil. Paulus denkt offenbar an Segens- und Fluchformeln, die der Jude seinem „Wohltäter" oder „Verfolger" nachrief. Die vielleicht auch als eigentümlich weich oder „rührend" erscheinende Forderung „speise deinen Feind! usw." ist als Zitat zu würdigen! — Wie das N. T. Jesu Forderung der Feindesliebe verstanden und von ihm selbst betätigt gesehen hat, zeigt auch 1 Petr. 2, 23 (*ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως*).

vielleicht noch gar nicht beachten konnte, und die doch für uns zu Problemen geworden.

Der Systematiker hat anzuknüpfen bei dem allgemeinen Gedanken über das Wesen der Liebe, d. i. der ἀγάπη. Oben (S. 14 ff.) wurde festgestellt, daß es sich dabei um den herzlichen Willen zur Förderung jemandes (Dienst an oder für jemand) handele. Soll der Ausdruck „Feindesliebe" nicht eine überstiegene, „tönende" Phrase in der Ethik sein, sondern eine vollgültige Forderung bezeichnen, so müssen wir zusehen, ob die drei Momente des Gedankens der ἀγάπη sich in einer praktischen Haltung dem Feinde gegenüber, die jedem Menschen zugemutet werden dürfe, zusammenschließen und verwirklichen lassen. Das aber ist ohne Frage der Fall, wenn wir als prinzipiellen Inhalt der Feindesliebe verstehen das Ansinnen eines solchen inneren und äußeren Verhaltens, das nicht bloße Sicherstellung vor Wiederholung oder Fortsetzung oder voller Auswirkung des uns angetanen Leids und Unrechts, gar etwa bloße Vergeltung (in gesteigerter subjektiver Form: Rache) zum Ziele hat, sondern womöglich die Umstimmung des Feindes, Gewinnung desselben für sittlich rechte Haltung, also für die Liebe, vielleicht die Freundschaft, statt der Feindschaft. Daß das „Förderung" des Feindes, ein Dienst an ihm ist, ja der höchste, den man ihm tun kann, ist ja nur dem einleuchtend, dem die Liebe und das Leben in ihr oder für sie als die Beglückung dessen, der darin steht, verständlich ist. Vielleicht versteht der Feind es vorerst gar nicht, sondern freut sich gerade in seiner Feindseligkeit und an einem wohlgelungenen Ausdruck derselben, an seiner Tat, welche „traf". Aber wer Liebe hat, glaubt es nicht, daß er sich darin „wahrhaft" beglücke, wird ihn in seiner Bosheit seinerseits beklagen, gewiß nicht beneiden. Wer sich durch erfahrene Bosheit nicht selbst verbosen läßt, wird immer bei sich selbst dessen gewiß sein, daß es für seinen Feind keine dauernde Lust bedeute, sich so zu verhalten, wie er tue. Daraus ergibt sich für den Gedanken der Feindesliebe als elementare Einsicht, daß sie natürlich nicht die Forderung enthalte, den Feind in seiner Feindschaft zu „fördern". Darum kann es sich

nie handeln, dem Feinde die Mittel zu gewähren, daß er seiner Feindschaft frönen könne. Auf „Entwaffnung" des Feindes, eine Befreiuug des Feindes von seiner Feindschaft und, sofern er sich an sie klammern möchte, von sich selbst und seinem „bösen", unglücklichen Wesen, ist die Liebe als auf etwas, das für sie selbstverständlich heißt, bedacht. Nur das ist die Frage, wie sie dieses ihr Ziel im konkreten Falle praktisch erreiche. Gewiß wird da oft das stille Hinnehmen und Dulden das Mittel sein. Sicher sollten wir es viel zuversichlicher zu betätigen uns bereithalten, als geschieht. Aber „das" Mittel, das Allheilmittel der Feindschaft ist es nicht [1]).

Es kann sich sittlichermaßen bei der Feindesliebe nicht um eine Regel der Klugheit, eine Art von indirektem „wohlverstandenem" eigenem Interesse handeln, oder um ein solches Interesse nur in dem Sinne, daß man mehr werden möchte, als man „ist". Auch ein Altruismus, der nichts Höheres bedeutet als eine eigentümlich feine Selbstversicherung, kann es füglich empfehlen, über viel Unrecht hinwegzusehen, lange, vielleicht dauernd nachsichtig und entgegenkommend gegen jemand zu sein, von dem man viel Leid erfährt. Auch hier kann die Hoffnung auf „Umstimmung" im Hintergrunde stehen. Sanftmut, Geduld und selbst Großmut können vorgestellt werden als Mittel eines Sinnes, der eigentlich nur ein egoistisches Ziel im Auge hat [2]). Gewiß wird die christliche Feindesliebe großenteils gar keine andere Formen finden können, als diese. Aber ihr „Sinn", ihr Gehalt ist ein anderer als der des naturhaften Altruismus, gar des überlegsamen, sorglich sich besinnenden und seine Mittel auslesenden

---

1) Man nenne es das heroische, das königliche Mittel. Aber auch Könige dürfen nicht immer von ihren Vorrechten Gebrauch machen!

2) In der Richtung, daß Lebensklugheit, verständige Erwägung einem viel Nachsicht, ja positive Güte im Verhalten zu „Feinden" (beschwerlichen, ärgerlichen, auch boshaften Menschen, z. B. solchen Nachbarn, Berufsgenossen usw.) empfehle, bewegt sich die Erörterung bei Paulsen (oben S. 2, Anm.). — Eine Temperamentsdisposition für Nachsicht usw. ist die Gutmütigkeit. In anderer Weise das, was der Russe als seine schirókaja natúra, seine „breite" Anlage rühmt. Beide Dispositionen sind im Grunde eine (für die Mitmenschen meist angenehme) Schwäche.

Egoismus. Die Linie, die als Grenzscheide in Betracht kommt, ist zweifellos die, wo das ehrliche ernstliche Vergeben vollzogen oder beabsichtigt wird. Man darf hier nicht mit breitem Pinsel malen. Das „Vergeben" ist letztlich eine Sache, wo der andere, der „Feind", mit zu reden hat. Wer die menschliche Seele kennt, weiß, daß viele nichts so unerträglich finden, als sich etwas vergeben zu lassen. Es ist ein Fall, der überaus häufig auftritt, daß die Erkenntnis, einem Unrecht getan zu haben, vollends verhärtend, ja verbosend wirkt. Manch einem kann man darüber hinweghelfen, indem man ihm die Beschämung in einer Feinheit, die freilich nur von Fall zu Fall richtig, daß ich so sage, erdacht werden kann, erspart[1]). Nicht immer ist „Wohltat" der richtige Weg zum Herzen dessen, der unser Feind ist. Bloße Gelassenheit mag es oft viel sicherer sein. Und anderseits ist Gelassenheit doch auch oft „zweideutig". Wer nur schweigt, wer gar freundlich ist, wo der andere Zornesreaktion erwartet, kann sich dem Verdacht der Feigheit aussetzen, kann beim „Feinde" wohl gar Verachtung ernten, wo er die Absicht, den lauteren Willen hatte, ihn „umzustimmen", ihn sich zu gewinnen. Ich warf oben (S. 21, Anm.) die Frage auf, ob es wirklich der goldenen Regel entspreche, daß wer auf die rechte Wange geschlagen sei, die linke auch darbiete. Wer werde sich solch ein Verhalten wünschen? Zu antworten weiß ich nur, wenn ich in Betracht ziehe, daß man Beschämung freilich auch als Wohltat empfinden könne. Aber mehr als ein „könne" ist nicht zu behaupten. Wer selbst noch gar nicht darauf gestimmt ist, es als Leid zu empfinden, daß er böse ist, Unrecht tut, in der Leidenschaft handelt, „Feindschaft" erweist, wird sicher Beschämung nicht als Wohltat empfinden, sondern sich ihrer nur zu erwehren, sie in sich zu unterdrücken suchen. So werden wir nirgends die Einzelanweisungen Jesu oder des Apostels Paulus als „statutarische" Weisung ansehen dürfen. Sicher auch in ihrem eigenen Sinne nicht. Nur das eine wird immer gelten,

1) Es gibt kleinliche und großherzige Formen des Verzeihens Nur letztere bedeuten Liebe!

daß man zur Vergebung den aufrichtigen Willen haben solle. Der Vergebungswille kann oft nicht unmittelbar in wirkliche Vergebung, in Vollzug seiner Absicht übergehen. Sehr oft, vielleicht in den meisten Fällen, wird positive Güte die Form sein können, ihn als solchen kundzumachen. Aber auch das „Kundmachen" ist noch nicht ohne weiteres „Vollziehen". Zum Vollzug kann der Vergebungswille nur gelangen, wo er geschätzt, begehrt, oder doch „angenommen" wird [1]).

Ist es richtig, daß die Feindesliebe ihren Charakter als ἀγάπη darin bewährt, daß sie den Feind von seiner Feindschaft um deswillen befreit, weil sie voraussetzt, Feindschaft sei dem, der sie hege, in Wahrheit nur selbst ein Leid, das Glück liege

1) Es ist praktisch fast immer von Belang, in welchem Verhältnis man sozial zu einem Feinde stehe. Steht er einem an sich nahe (durch Familienbeziehungen, durch Beruf und Geschäft, als Nachbar, ehemaliger Freund, Mitbürger usw. usw.), so wird man auch Kenntnis seiner Art, seines Temperaments und Charakters haben und danach irgendwie bemessen können, welche Wirkung psychologischerweise von der Form, wie man seine ἀγάπη beweisen möchte, zu erwarten sei. Das kann nur der einzelne als solcher entscheiden. Ich meide alle Kasuistik. Nur dem Mißverständnis möchte ich wehren, als ob ich dächte, „Vorsicht" im „Vollzug" des Vergebungswillens, also positiv ausgedrückt, bei der Wiederanknüpfung oder Fortsetzung der Gemeinschaft („tun, als ob nichts geschehen"), sei besonders hohe sittliche Weisheit. Sie ist das so wenig, daß sie nur zu leicht Selbstrechtfertigung für Hingabe an bloß „natürliche" Empfindungen wird. Daß man zunächst geringe Neigung spürt, mit einem Feinde in Gemeinschaft (sei es auch bloß „Verkehr") zu bleiben, ist ja selbstverständlich, wenigstens für jeden der nicht gutmütig (wohl zu unterscheiden von gut oder gütig) ist. Aber man darf im Gedanken an Matth. 18, 22 gewiß sein, daß Jesus „Vorsicht" im Vergeben wohl niemals rühmen würde; in seinem Sinne gilt wohl sicher, daß man Güte lieber verschwende (mißbeuten, mißbrauchen lasse), als „zurückhalte". Nur daß das alles die Idee der Feindesliebe, die ich entwickele, nicht anders zurechtstellt, als oben geschieht. (Man bemerke übrigens die Variante zu Matth. 18, 22 in Luk. 17, 4!! Sie entspricht den Versen 15—17 bei Matthäus, die den Fall von „Bitte um Verzeihung" und daneben noch eigens das Recht eines ἐλέγχειν voraussetzen. Diese Verse zeigen eine Gemeindepraxis. Es ist sehr wenig wahrscheinlich, daß sie von Jesus selbst herrühren. Damit sind sie nicht ohne weiteres sachlich ins Unrecht gesetzt. Anderseits verraten sie auch nicht gerade tiefe Einsicht oder gar heroische Stimmung!).

nie im Bösen, sondern nur im Guten, in der Liebe als Kraft des Gemüts, so kann man verstehen, daß sie immer irgendwie „erzieherisch“ wirken will oder soll. Wiederum ist es dann auch verständlich, daß es Feindesliebe sein kann, wenn man „widersteht“. Wäre es sicher (so sicher, wie „historisch“ es sein kann), daß Jesus selbst das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ als Formel den Seinen wie einen Leitstern in die Welt voll Bosheit mitgegeben habe, so würden wir ein Recht haben, den Buchstaben preiszugeben, um dem Geiste, nämlich der Liebe, die doch das einzige Absolute für Jesus ist, gerade auch hier gerecht zu werden. Auch ein etwaiges μὴ ἐκδικῆσαι ἑαυτόν darf nicht einfach als Parole gelten. Oder nur mit der Übersetzung: „keine Rache!“ Schon „keine Vergeltung“ wäre zu eng. Es ist nicht ausgeschlossen, sondern umgekehrt deutlich erkennbar, daß mancher „Feindschaft“ vorerst mit „Vergeltung“, d. i. mit Strafe zu begegnen ist [1]). Natürlich kann hier nicht nebenher die Frage, wie Jesus das Recht und den Staat beurteilt habe, auch zur Erörterung gebracht werden. Wenn man ihm nicht in abstrakter Weise Unfehlbarkeit im „Lehren“ beimißt, wenn man überhaupt erkennt, daß er nicht wie ein Theoretiker, ein Systematiker, daß ich so sage, wie ein Professor, die Seinen unterwiesen hat, sondern wie ein Seelsorger, auf Personen als solche und ihre besondere Lage in Raum und Zeit eingehend — auch das nicht etwa aus „Akkomodation“, sondern aus seinem ganz konkreten Berufe als „Messias“ heraus —, so wird man nicht übersehen, daß alle Art von Rechtsordnung um ihn herum aus anderem als

1) Paulus behält ja ausdrücklich eine „Vergeltung“ des Bösen, nämlich durch Gott, vor! Aber er und auch Jesus selbst haben durchaus nicht daran gedacht, daß unter Menschen „Strafe“ überhaupt nicht vorkommen solle. Daß Väter ihre Kinder, Herren ihre Sklaven, ja auch die „Obrigkeit“, die das Schwert „nicht umsonst“ führe, die Untertanen mit sittlichem Rechte strafen dürften, steht für sie außer Frage. Das μὴ ἐκδικῆσαι hat bei Paulus offenbar nur den Verkehr in der sozialen Sphäre im engeren Sinne des Worts und den Fall der „Verfolgung“ im Auge. (Im letzteren Falle hat Jesus und auch Paulus ein οὐκ ἀντιστῆναι, d. h. einfachen Leidenswillen, geübt. Paulus doch nicht ohne den Versuch, sein „Recht“ zu wahren!)

„seinem“ Geiste stammte und ihm, der das „Ende“ vor sich sah, letztlich positiv kaum etwas bedeuten konnte. Alles, was er in der „Welt“ sah, galt ihm, auch im Guten, nur noch für provisorisch. So sind auch seine Einzelweisungen als solche nur gültig ad hoc und ad personas, ja auch dann in seinem eigenen Sinne mehr als ernste Empfehlungen, wie als „Gesetze“ [1]). Nur eins liegt unbedingt in Jesu Sinn, das ist die Abwehr der Rachegesinnung. Denn Vergebungswille und solche Gesinnung schließen sich aus. Und die Rache bessert nie! Sie kann nie als Form eines, wo es auf derartiges ankommt, sittliche Erziehung wirkenden Tuns begriffen werden [2]).

---

1) Man darf selbst seine prinzipiellen oder zusammenfassenden Sätze nicht so behandeln, als ob sie „wissenschaftlich“ gedacht seien. Auch die goldene Regel ist nicht als Formel abstrakt zu werten. Ihrem nackten Wortlaute nach könnte sie auf einen Altruismus, den ich oben (S. 28) als eine Art von „Selbstversicherung“ kennzeichnete, hinausgeführt werden. Offenbar auch die Empfeblung, daran zu denken, daß uns mit dem Maße gemessen werden möchte, mit dem wir messen.

2) Eine Frage für sich ist, ob man einen Feind verachten dürfe. An und für sich ist Feindschaft mit Achtung verträglich. Das Gefühl der Achtung oder Verachtung erwächst aus einem sich aufdrängenden Urteil über die Gesamtpersönlichkeit, ihre Tüchtigkeit, die Motive, die sie leiten, u. a Nicht bei jeder Feindschaft brauchen wir unedle Motive vorauszusetzen. Wir können umgekehrt jemanden verachten, der uns nie Feindschaft bezeugt. Ich meine, die Sache stehe so, daß man sich hüten müsse, die Verachtung, die man vielleicht nicht umhin kann, einem Feinde zu widmen, zum maßgebenden Motiv des Verhaltens gegen ihn zu machen Trennt man, wie in bezug auf sich selbst, auch bei jedem anderen, also auch noch beim „Feind“, den empirischen Menschen und das „Bild deß, das er werden soll“, so wird man imstande sein, gegebenenfalls jenem im Feinde allerdings mit Verachtung gegenüberzustehen, ja ihm solche sogar kund werden zu lassen, und ihm dennoch Liebe in dem Sinne, wie ich oben entwickelt habe, zu widmen. Der Unterschied von ἀγάπη und φιλία tritt hier besonders deutlich hervor. Man kann es doch wohl zum Ausdruck bringen, daß man glaubt, vielleicht zu seinem Schmerz, jemand, eventuell einen Feind, verachten zu „müssen“, und daß man ihm dennoch nicht mit feindseliger Gesinnung gegenüberstehe. Verachtung darf nicht zur Ungerechtigkeit führen. Sie schließt Hilfe nicht aus. Sie verbietet nicht Großmut. Überhaupt gestattet sie alles, was dazu gereichen kann, den anderen in seinem Wesen zu „ändern“, ihn dahin zu bringen, daß er, wo möglich, „achtbar“ werde. Die Kasuistik der Möglich-

Es wird jetzt keinem Mißverständnis mehr ausgesetzt sein, wenn ich den Gedanken der Feindesliebe zuletzt hier noch mit einem Begriffe in Verbindung bringe, der der Dogmatik, d. h. der Systematik der christlich-religiösen Begriffe, angehört, ich meine mit dem der Gottebenbildlichkeit „des" Menschen, also auch noch des „Feindes". Oben S. 16 deutete ich an, daß die neutestamentliche Predigt von der Liebespflicht auslaufe (oder auch sich gründe!) in einem eigentlichen Wertgefühl. Dies sei das Wertgefühl, welches von Christus bzw. Gott aus allen denen gegenüber entstehe, die mit zu seiner „Gemeinde" gehören. Das ist nicht partikularistisch gemeint. Denn zu seiner ἐκκλησία, in das „Reich Gottes", sind nach Jesus alle „berufen". Niemand ist an und für sich davon ausgeschlossen, freilich niemand auch dafür tauglich ohne μετάνοια, Wandlung des inneren Menschen. In Jesu Sinn haben wir von einer „Bestimmung" der Menschen zu einem höheren Leben, dem Leben in der „Gerechtigkeit", die das Element des Gottesreichs ist, zu reden. Und nichts anderes besagt der Gedanke der „Gottebenbildlichkeit", als daß nach christlich-religiöser, in diesem Sinne dogmatischer Beurteilung der Menschheit in jedem ihrer Glieder der Stempel sittlicher Bestimmung aufgeprägt sei. An diese Bestimmung der Menschen glauben wir Christen, und sofern wir Gott als persönlichen Inbegriff und Träger des „Sittlichen", d. i. der ἀγάπη denken, reden wir eben von der sittlichen Bestimmung des Menschen als seiner ihm eingestifteten Gottebenbildlichkeit. Wo ἔχθρα statt der ἀγάπη in einem Menschen bestimmend ist, steht dieser Menschen in der Gefahr, sich selbst zu verderben, seine

---

keiten, Liebe auch zu bezeugen, wo man verachtet, ist unübersehbar. Es kann hier nicht darauf ankommen, Beispiele vorzuführen, wenn der Gedanke selbst klar ist. — Nur nebenher berühre ich die Frage, wie Liebe, speziell Feindesliebe, und Mitleid sich verhalten. Mitleid ist oft alles andere eher als Liebe. Vgl. die inhaltreiche Schrift von (Pfarrer) K. von Orelli, Die philos. Auffassung des Mitleids. Eine histor. krit. Studie (1912). Man kann und muß Mitleid und Erbarmen, Mitleid und Teilnahme unterscheiden. Der leidende Feind wird oft das Mitleid ablehnen. Aber Teilnahme und taktvolles (schonendes, wortloses) Erbarmen wird er schwerlich ablehnen.

„Seele“, die Hoheit, zu der er berufen ist, zu „verlieren“. Für einen, der im Christenglauben stehen will, ist es ein selbstverständlicher Gedanke, daß er niemand, auch dem ἐχθρός (πονηρός) nicht, mit ἔχθρα (πονηρία) begegnen dürfe, daß er es sich abgewinnen müsse, auch in seinem Feinde noch den zu sehen, dessen Sünde (denn das ist die Feindseligkeit) ihn nicht (unmittelbar) von dem Gottesreiche ausschließe. Und das heißt dann, daß er seinerseits nicht abstehe von der Beurteilung, der „Bewertung“ auch des Feindes als eines, der an der Gottebenbildlichkeit Anteil habe. So wird er seine innere Stimmung und äußere Haltung ihm gegenüber dadurch regulieren, daß er es als Pflicht erkennt, ihn, wo möglich, „umzustimmen“ und ihm zu einem anderen, „neuen“ Wesen zu verhelfen. Das alles ist praktisch oft eine sehr zarte, schwierige, im Prinzip doch schlichte Sache, die ich wenigstens andeutend beschrieben habe. Nicht die Bedeutung hat die „dogmatische“ Beurteilung des Feindes, daß man ihm in spezifisch „geistlichen“ Formen Liebe zu bezeugen habe. In vielen Fällen würde damit ganz sicher das nicht erzielt, was die ἀγάπη an ihm erzielen möchte. Zu einem Feinde davon zu reden, daß man für ihn bete, wäre meist das Gegenteil dessen, was „zweckmäßig“ heißen könnte. Die Seelsorge am Feind, die der tiefste letzte Sinn der Feindesliebe ist, wird fast immer sich auf solche Art der Betätigung beschränken müssen, die nur das eine direkt deutlich macht, daß man auf „Rache“ nicht sinne. Strafende Vergeltung kann gegebenenfalls gerade ihre notwendige Form sein. Doch hier beginnen die kasuistischen Möglichkeiten, deren Erörterung zu meiden ist. Nur das muß auch im Hinblick auf die religiöse Seite der Feindesliebe betont werden, daß es sich im Gedanken der ἀγάπη nie um sektenhaft Absonderliches handelt.

Es liegt mir zweifellos noch ob, die Idee der Feindesliebe auch in der Beziehung zu beleuchten, wo nicht eine Einzelperson einer anderen solchen gegenübersteht, sondern ein Volk dem anderen. Da tritt uns ein eigenartiges, schwieriges Problem entgegen, das bisher nur allenfalls in der Zuspitzung auf das

Recht des Krieges erörtert worden ist. Ehe ich mich zu ihm wende, möchte ich aber erst einige Begriffe klären und gegeneinander abgrenzen, die im obigen zum Teil bereits bei gegebenen Anlässen, vielleicht in Abwechslung benutzt wurden im Verlaß darauf, daß jeder sie in gewissem Maße ohne weiteres mit richtiger Empfindung für ihre Nüancen begleite, die aber doch auch mißverstanden und falsch gebraucht werden können.

Zunächst das Verhältnis von „Feind“ und „Gegner“. Wir verbinden geläufigerweise verschiedene Begriffe mit den beiden Worten. Der Unterschied liegt da, wo wir mit sittlichem Maßstab dasjenige würdigen, was uns von anderen zuwider getan wird. Indem ich nach einem Ausdruck suchte, der das Neutrale zwischen Feindschaft und Gegnerschaft bezeichne, kam mir erst voll zum Bewußtsein, wie wenig wir sprachlich darauf eingerichtet sind. Offenbar ist ein Feind immer ein Gegner, aber nicht jeder Gegner ein Feind. Der Gegner kann vorgestellt werden als wohlgesinnt gegen uns, muß oft anerkannt werden als berechtigt gegen uns. Nun können wir gewiß auch die Feindschaft, die wir treffen, sehr oft „begreifen“. Wir können oft nicht verkennen, daß wir jemand zur Feindschaft gereizt haben. Aber der Gedanke vom Feind schließt doch immer den eines sittlich zu verurteilenden Menschen ein. Der Gedanke vom Gegner ist frei von solcher Verurteilung. Im Gedanken von letzterem steht im Vordergrund der eines bloß Andersdenkenden und -wollenden. Dieses „Andere“ kann so mit dem, was wir selbst denken und wollen, zusammentreffen, daß wir den „Stoß“ schmerzlichst empfinden. Die Gegnerschaft wird immer einen Widerstand darstellen. Aber es kann sich dabei füglich um bloß „verschiedene“, beiderseits individuell mit gutem Grunde, mit „Notwendigkeit“ erfaßte Meinungen und Interessen handeln. Jeder hat dabei vielleicht das Recht und wohl gar die Pflicht, auf seiner Meinung, seinem Interesse zu bestehen, dafür zu streiten. In Wort und Tat, Reden und Handeln können „Gegner“ sehr hart aufeinanderprallen, ohne das Recht zu haben, sich gegenseitig zu mißbilligen, zu schelten, gar zu verachten. Nun habe ich oben, S. 32 Anm. 2, schon die Frage berührt, wie es mit der „Verachtung“ eines Feindes stehe, und gesagt, daß

solche nicht „notwendig" sei. Aber ich deutete da auch die Möglichkeit einer Unterscheidung in dem Feinde an. Wenn es doch richtig ist, daß mehr oder weniger jeder mit sich selbst in „Widerspruch" ist („Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch"), so hebt der Gedanke möglicher Achtung eines Feindes nicht auf, daß man ihn spezifisch als „Feind", bzw. mit Bezug auf seine Gesinnung und Betätigung als ein solcher, unter eine sittliche Verurteilung stellt. Wir werden ihn vielleicht mit vielem, gegebenenfalls mit vielem an unserem eigenen Verhalten gegen ihn entschuldigen. Aber das ist nun eben der Unterschied von Feind und Gegner. Der letztere bedarf der Entschuldigung nicht. Oder doch nicht ohne weiteres. Erst wer die Gegnerschaft übersteigert, sich in seinen Gedanken und Interessen zu Eigensinn und Selbstsucht fortreißen läßt, also der sittlichen Mißbilligung oder eigentlichen sittlichen Beurteilung verfällt, wird unter Umständen mit „Entschuldigung" versehen. Und doch ist es nun noch nicht bloß der Egoismus und die aus ihm etwa hervorgehende Unbilligkeit und Rücksichtslosigkeit des Tuns, die den Gegner gegebenenfalls zum „Feinde" macht, sondern erst diejenige Haltung, die erkennen läßt, daß er wehetun will, Leid und Schmerz um seiner selbst willen erwecken will, daß er sich der „Ungerechtigkeit freut". Feindschaft ist diejenige Gegnerschaft, die mit Bewußtsein der Person des anderen als solcher zu nahe tritt. Wer mit Lust jemanden verletzt, schädigt, kränkt, ist sein „Feind". Das Moment der subjektiven Böswilligkeit — nicht schon der bloßen, sittlichen Unberechtigtheit — ist das Entscheidende an der Feindschaft, stellt den Feind auf eine andere Seite als den Gegner. Leiden, ja auch Verderben kann von dem letzteren (wie schließlich von jedem Menschen, auch dem „Freund") über uns kommen. Aber der bloße Gegner wird es gegebenenfalls beklagen, daß er solches uns bereitet habe, der Feind wird sich darin befriedigen[1].

---

1) Im N. T. wird schwerlich zwischen Feind und Gegner ein Unterschied im Ausdruck gemacht. Für Jesus sind seine Gegner, die Pharisäer, zugleich seine Feinde; er kennt keine „berechtigte" Gegnerschaft gegen seine

Es ist praktisch nicht gleichgültig, daß man den Begriff der Feindschaft so eng fasse, wie ich eben getan. Natürlich sind im Leben die Verhältnisse von Gegnerschaft und Feindschaft fließende [1]). Aber man sollte sehr zurückhaltend mit dem Gedanken sein, daß man „Feinde" habe [2]). Zur „Feindesliebe" haben wir vielleicht

---

Person, kann sie nicht kennen. Paulus steht kaum anders zu der judaistischen Partei. Aber er hat die Urapostel doch höchstens als Gegner, nicht als Feinde betrachtet. Sicher ist sprachlich der πονηρός jemand, der πόνος (hat oder) macht, und πόνος ist an sich nur = Arbeit, Mühe, Drangsal (Herakles kann πονηρότατος καὶ ἄριστος zugleich heißen Hes. frg. 43, 5). Aber im N. T. ist πονηρός, soviel ich sehe, nirgends wesentlich von ἐχθρός unterschieden. Und wenn der erstere Ausdruck im moralischen Sinne verwendet wird, bedeutet er auch im klassischen Sprachgebrauch den „Böswilligen", den „Feind". Siehe Cremer-Kögel. Auch schon oben S. 6 Anm. Synonyme Ausdrücke sind noch ἀντίδικος und ἀντικείμενος. Auch hier tritt im N. T. nicht etwa der „Gegner" im Unterschiede vom „Feinde" hervor.

1) Man darf nicht einmal so definieren, daß Feindschaft vorliege, wo nur Vergebung eine Gemeinschaft aufrechterhalten (oder begründen) könne. Zwischen Eltern und Kindern, Geschwistern, Freunden usw. wird sehr oft Nachsicht und Verzeihung nötig. Und doch wird sehr selten das Recht oder der Zwang vorliegen, von „Feindschaft" zu reden. Es ist nicht einmal richtig, da ohne weiteres Gegnerschaft anzunehmen. Eigenwille, Gedankenlosigkeit, Voreiligkeit ist weder Feindschaft, noch Gegnerschaft und bedarf doch der Verzeihung!

2) Es gibt Gegnerschaften, die mit übeler Gesinnung gepaart sind, ohne die Person des Gegners als solche treffen zu wollen, in denen wenigstens kein bewußter Wille dazu vorhanden ist. Manche Rivalität und Konkurrenz ist von solcher Art. Die „Böswilligkeit" ist oft mehr objektiver als subjektiver Natur. An alles Sinnen und Trachten hängt sich Sünde. Wo wir Grund haben beim Gegner nur eben solche, vielleicht in Form habitueller Untugenden vorauszusetzen, wird er noch nicht als Feind zu betrachten sein. Erst wo die Schädigungen, die man erfährt, den Charakter des „Gehässigen" annehmen, ist sicher die Grenze zwischen Gegnerschaft und Feindschaft überschritten. Im N. T. wird auf die hier angedeuteten Unterschiede vollends nicht reflektiert. Ob von πονηρία oder ἔχθρα die Rede ist, so handelt es sich in unbestimmt abgestufter Weise um Übles, das wir von jemand unter dem Merkmal von Schuld gegen uns erfahren. Um an einem Beispiele zu verdeutlichen, was ich an möglichen Unterschieden im Sinn habe, so ist Verleumdung stets Feindschaft. Aber ist Neid es immer schon? Er gilt vielfach dem Glücke des andern, ohne dessen Unglück zu wollen. (Natürlich kann er zur Quelle von Feindschaft werden.) Jenseits der Unter-

nicht allzu oft Anlaß. Die Selbstbespiegelung mag uns oft „edeler" erscheinen lassen, d. h. uns es schwieriger darstellen, sittlich richtig zu handeln und „gut" zu sein, als Grund vorhanden. Gegnerschaft müssen wir hinnehmen wie etwas, das bei der Begrenztheit auch des besten „Rechts" als selbstverständlich, notwendig, ja als ein Glück für uns zu betrachten ist. Feindschaft ist nie ein Glück, immer und nur ein Jammer [1]). Wir müssen Gegnerschaft sehr oft ausdrücklich selbst ansagen. In erfahrener Gegnerschaft gilt es gewiß, sich und die Sache, die man ergriffen hat, zu prüfen, immer neu unter dem empfundenen Drucke des Gegners darauf zu untersuchen, ob man festbleiben „müsse", aber dann soll man auch sibi constans sein und gegebenenfalls einen „harten Keil auf einen harten Klotz" setzen. In dem Kampfe rechtschaffener Gegner haben beide Teile Freude.

Nun zeigt das Leben ja immer auch kleinliche Gegnerschaften und Feindschaften [2]). Solche erwecken Verdruß oder Ärger, vielleicht Groll. Diese Regungen kann ich übergehen; sie sind mit ruhiger Überlegung meist zu beherrschen und nicht wert, ge-

---

scheidung von Gegner und Feind stehen sehr oft die Diebe, Mörder u. dgl. Es ist ja wahrscheinlich, daß das N. T. an sie mitdenkt. Aber sie sind doch vielmehr Typen der Sünde. In unseren staatlichen Verhältnissen werden sie ja auch wesentlich als Verletzer der Rechtsordnungen betrachtet. So sind sie der sittlichen Beurteilung und Behandlung von „Person zu Person" entzogen. Es wird richtig sein, den Begriff des Feindes so „persönlich" zu fassen, wie ich oben tue. Und darin bleiben dann meine Erörterungen in der Sphäre der Gedanken über πονηρία und ἔχθρα, die das N. T. bietet.

1) Das ist natürlich ein Moment, das individuell sehr verschieden empfunden wird. Insofern entspricht es dem persönlich-subjektiven Charakter des Begriffes der „Feindschaft". In concreto mag man sagen, derjenige sei unser Feind, der von uns empfunden wird als absichtlicher Begründer bloß von Leid für uns. Nur daß dann eben die Reflexion den Eindruck der Absichtlichkeit, wenigstens gegen „uns", auch den des „Leids", oft sehr einschränken wird.

2) Wir sprechen in solchen Fällen von „Schikanen". Wo wir von „Quälereien" zu reden berechtigt sind, wird die Sphäre der Feindschaft erreicht.

nauer beleuchtet zu werden. Wie aber steht es mit dem Zorn? Und gibt es ein Recht des Hasses?

Grenzen wir beide vor allem gegeneinander ab. Ich finde in Kluges „Wörterbuch der deutschen Sprache" (siehe oben S. 17 Anm.) den Vermerk, das Wort „Zorn" sei ein altes Partizipium auf no- von der Wurzel ter „reißen" (gotisch ga-tairan, althochdeutsch zëran „zerreißen, zerstören", also Zorn = der oder das „Zerrissene, Zerstörte". Kluge definiert danach Zorn sprachlich als „Zerrissenheit des Gemüts". Dagegen ist, ebenfalls nach Kluge, für „Haß" die Grundbedeutung „Verfolgung, Nachstellung" als „wahrscheinlich" anzunehmen; Haß und „Hatz", „Hetze" seien ursprünglich gleich[1]). Das mag nun das letzte Wort der Etymologen sein oder nicht, so paßt es sachlich zu der Anschauung, die wir in der lebendigen Sprache mit den Ausdrücken verbinden. Im Zorn sind wir in der Tat nicht in Einheit mit uns selbst, sondern gespalten in unserer Empfindung. Denn der Zorn will zwar zum Bewußtsein bringen, daß wir uns etwas oder jemand „nicht gefallen lassen wollen", aber doch zugleich, daß wir dabei von Schmerz erfüllt sind, um deswillen nämlich, weil uns an der betreffenden Sache oder Person sonst „viel liegt". Wer uns „nichts ist", erweckt, wenn er uns mißfällig wird, nicht unseren Zorn, höchstens unseren Willen, ihn „beiseite zu schieben". Der Zorn hat nicht die Absicht, zu vernichten, sondern zu gewinnen, freilich in dem Sinne, daß er etwas oder jemand anders haben will. Es ist ja schon oft von solchen, die über das Wesen des Zorns reflektiert haben, bemerkt, daß er sich mit der Liebe vertrage, ja oft Ausdruck der

---

1) Nach Kluge gehören die Begriffe „Haß" und „Feind" (natürlich nicht etymologisch, aber) in dem Sinne sprachlich zueinander, daß Feind derjenige ist, der Haß hegt. Der Ausdruck Feind weise auf die Sanskritwurzel pî, pîy = „höhnen, hassen" hin. Kluge macht darauf aufmerksam, wie verschieden Römer und Germanen den Begriff des Feinds entwickelt hätten, jene aus dem Stammwort für den „Fremdling" („hostis" ist ja aus dem gleichen Etymon gebildet, aus dem bei den Germanen das Wort „Gast", also sachlich das Widerspiel zum Feind, geworden), diese aus einem Stammwort, das eine Gesinnung bezeichnet.

Liebe sei — der Liebe gar nicht etwa bloß im Sinne einer natürlichen „Neigung“ (Sympathie), sondern recht eigentlich der sittlichen Liebe. Der Erzieher, der Freund kann zornig werden, weil er fördern will. Durch Zürnen kann man jemand einen „Dienst“ leisten, ihn so anfassen, daß er merkt, wieviel er einem sei und wie wenig er das wert sei. Der Zorn beglückt den, der ihn empfindet, nicht, sondern ist die Kundgebung von Verletztheit, vielleicht von Sorge oder Kummer um jemand [1]). Soweit er ein Affekt ist, kann der Zorn psychisch „befreiend“ wirken, aber doch nur in dem Sinne, daß er empfundenes Leid gewissermaßen ausstößt, für den Moment überwindet. Er ist wirklich ein Zeichen von Zwiespalt in der Seele, von Kampf in ihr, und zwar auf Grund der Liebe. Man kann ihn die Liebe im Aufruhr nennen [2]).

Anders der Haß. Er ist wie die Liebe eine in sich einheitliche Richtung des Gemüts und Willens. Und er ist unverträglich mit der Liebe, denn er will nicht „ändern“, umstimmen. Der Zorn will sich die Sache oder Person, um die es geht, retten. Er unterscheidet innerhalb ihrer selbst zwischen der empirischen, der Hoffnung oder dem Wunsche nach vorübergehenden Art, und einer besseren. Der Haß „verfolgt“, „hetzt“, will vernichten.

---

1) Unzweifelhaft erleben wir den Zorn als einen Affekt In bloßer Naturform, als „Jähzorn“, ist er ein eigentliches Leiden, seelische Erkrankung. Gesteigerte Formen sind „Grimm“ (Empörung) und „Wut“. Grimm und Gram sind wurzelverwandte Worte (Empörung ist die stärkere Willensreaktion.) Die Wut ist diejenige Geistesverfassung, in der wir „uns selbst nicht kennen“, nicht „bei uns selbst sind“, der Zustand, den andersgestaltet der „vates“ (der „gottbegeisterte Seher“) erlebte.

2) Der Zorn ist nicht ohne weiteres ein sittlich guter Affekt. Es kommt darauf an, welcher Art von Liebe er entspringt. Gibt es z. B. Geldliebe, so wird der Zorn um des Geldes willen selten sittlich heißen können. Der Zorn aus verletzter Ehrliebe ist je nach den Umständen sittlich gewiß nicht hochstehend. Aber das N. T. kennt auch einen Zorn Gottes! Und daß Jesus „zürnte“, wird mitberichtet Mark. 3, 5 (περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν!). Wenn Jakobus mahnt, „langsam“ zum Zorne zu sein, da ὀργὴ ἀνδρός nicht tue, „was gerecht vor Gott“ (1, 19 und 20), so ist das nicht einfach prinzipiell zu nehmen. Bemerkenswert ist Eph. 4, 26.

Er ist sich selbst eine Lust. Man darf ihn schwerlich einen Affekt nennen. Denn er kann mit vollster innerer Ruhe gepaart sein, auf seine Zeit und Gelegenheit „lauern", kühl berechnen. Seine praktische Erscheinung ist die *Rache*. Der Zorn verträgt sich mit Gutwilligkeit, der Haß ist stets böswillig. So ist er das Element der Feindschaft. Ist für die Liebe der Zorn eine durch Umstände bedingte Durchgangsform, so der Haß ihr Widerspiel. Die Liebe kann nicht zum Zorn „umschlagen". Gerade das ist aber nicht selten, daß verschmähte Liebe zum Hasse „wird". Im Hasse ist eben das Wertgefühl erloschen. Es ist nicht „notwendig", daß getäuschte, unerwiederte Liebe zum Hasse wird. Vielleicht lodert sie zunächst zum Zorne auf. Vielleicht endet sie in Gleichgültigkeit. Aber der Haß ist, wenn sie endet, ihre *Versuchung*[1].

Und doch gibt es auch eine sittliche Form des Hasses[2]. Nämlich da ist Haß *am Platze*, ja *Pflicht*, wo die *Möglichkeit* sittlicher Gemeinschaft nicht mehr *denkbar* ist. Ob es solche Fälle gibt? Das darf auf sich beruhen. Und auf sie zu reflektieren, ist nur dem erlaubt, der bei sich in sittlicher Selbstbeurteilung (im Gewissen) über allen Zweifel hinaus sicher ist, daß er keinen Vorwand sucht, sich von der Liebes*pflicht* (von der *ἀγάπη*) loszusprechen. Wir können uns Personen konstruieren, bei denen kein Zorn mehr etwas wirkt, wo Bedauern, Mitleid (Erbarmen) mit ihrer Art deshalb nicht mehr berechtigt erscheint, weil es bloße Bekräftigung ihrer Bosheit, ihrer „Ge-

---

1) Wenn Paulus sagt, *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει*, 1 Kor. 13, 8, so ist das kein absoluter Satz. Nur das kann als ein solcher hingestellt werden, daß die Liebe sich nie in sich selbst „verzehrt", also begrifflich nie aufzuhören braucht, in *Ewigkeit* Bestand haben *kann*. — Der Haß entsteht ja nicht nur aus verschmähter Liebe. *Neid*, natürliche *Antipathie*, *hoffnungslose Ohnmacht* dem Rivalen gegenüber u. a. können ihn ebensowohl gebären. *Gegnerschaft* kann auf solchen Wegen zum *Haß* führen und zur Feindschaft werden.

2) Ich möchte nebenbei bemerken, daß es Mittellagen zwischen Zorn und Haß gibt, so die Stimmung, in der man zum *Hohne* aufgelegt ist. Mindere Formen des Hohnes wieder sind Spott, Ironie u. dgl. Diese Formen können böswillig sein (vernichtender Spott) und gutwillig, *gutmütig* (heiterer Spott).

meinheit", ihrer Verderblichkeit wäre, wo „Wertvolles" nicht mehr vorhanden ist, Schonung keine „Rettung" mehr verheißt. Gibt es solche Wesen, so sind sie zur Vernichtung „reif". Also wäre Haß nicht unsittlich. In der Gestalt des Teufels haben wir das Symbol eines solchen Wesens. Es ist für uns Menschen nicht fruchtbar, dem Gedanken nachzuhängen, ob es „Teufel" unter uns gebe. Aber es gibt Dinge, die wir mit Recht teuflisch nennen. Und ihnen muß unser Haß gelten, so gewiß die Liebe ein und alles sein und werden soll. Vielleicht sind viele Menschen in bestimmten Beziehungen hassenswert. So haben wir ihnen in diesen Beziehungen einfach und nur, also unbedingt zu widerstehen, haben unentwegt danach zu trachten, daß sie in diesen Beziehungen unschädlich gemacht, aus aller Gemeinschaft ausgeschaltet, gemieden und geflohen werden. Sie sind gegebenenfalls diejenigen Feinde, denen wir Nachsicht nicht zuwenden dürfen. Nur daß wir vieles in den Menschen nicht sehen, und was wir sehen, nie völlig durchschauen. So wird auch dann noch das Pauluswort von der Liebe gelten, daß sie „alles hoffe". Der einzelne wird für sich selbst bemessen müssen, ob er imstande sei, mit Menschen solcher Art, im Gedanken an möglicherweise vorhandene „gute Seiten", eine Gemeinschaft wieder anzuknüpfen. Ja wo bloß das eigene Leid in Betracht kommt, wird Vergebungswille solchen „Hassenswerten" gegenüber bereit bleiben sollen. Im übrigen darf die *προσευχή*, die dessen gedenkt, daß „bei Gott kein Ding unmöglich ist", daß er auch scheinbar verstockte Bösewichte vielleicht zu erschüttern, „umzustimmen", vermag, immer geübt werden [1]).

---

1) Man hat auch hier Anlaß, darauf zu achten, daß der Begriff „Feind" eng gefaßt werde. Nicht jeder „Bösewicht" kann als unser Feind gelten. Der Feind ist doch für den einzelnen als solchen nur der, der gegen ihn persönlich „böswillig" ist. Kann man zweifeln, ob Haß dem eigentlichen Feinde gegenüber je, zumal soweit er als Person in Betracht kommt, berechtigt heißen dürfe, so ist er eher am Platze und fast Pflicht solchen gegenüber, die man als einfache sittliche Schädlinge (Lüstlinge, Verführer u. dgl.) kennt. Doch ist zu fragen, ob nicht statt Haß hier vielmehr „Abscheu" das sei, worauf es ankomme. Der Begriff des Abscheus ist mehr an Sachlichem orientiert; er gehört zusammen mit „Ekel". Die sittliche Liebe kann jemandem

Im N. T. ist vorbehalten, daß Gott, der Liebe „ist", doch mit jedem einzelnen und mit der „Welt" überhaupt endlich ein Gericht halte, in dem nicht jeder „gerettet" werde, die „Welt" als solche überhaupt nicht. Diesem Gedanken ist hier nicht nachzugehen. Ob es von Belang ist, daß das N. T. nur von einer *ὀργή*, keinem *μῖσος τοῦ θεοῦ* redet?[1])

II.

Es liegt in der Zeit, da ich diesen Aufsatz schreibe (Herbst bzw. Weihnachten 1914), für jeden die Frage unmittelbar nahe, ob der christliche Gedanke der Feindesliebe auch auf das Völkerleben anwendbar sei. Das ist ja ganz klar, daß das N. T., Jesus selbst, Paulus, direkt nur an Feinde denkt, die der einzelne als solcher etwa hat. Selbst wo von einer Feindschaft der „Welt", einem „Hasse", den sie den „Jüngern Jesu" entgegenbringe, die Rede ist, geht der Gedanke nicht über die Sphäre der einzelnen hinaus. Handelt es sich da auch nicht um das, was wir Privatverhältnisse nennen, so doch keineswegs um nationale Beziehungen[2]). Dementsprechend muß hier noch mehr als in den

---

zugewendet werden, den man mit Abscheu und Ekel betrachtet. Haß ist das konträre Gegenteil zur Liebe. (Das kontradiktorische Gegenteil ist die Gleichgültigkeit.)

1) Röm. 9, 13 ist in einem Zitat, aus Maleachi (1, V. 2 und 3), davon die Rede, daß Gott Jakob geliebt, Esau „gehaßt" habe. Es ist deutlich, daß der Ausdruck weder im Sinn des Propheten, noch gar dem des Paulus, auf die Begriffswage unseres Sprachgebrauchs zu legen ist. Überhaupt hat der neutestamentliche Sprachgebrauch von *μισεῖν* schillernde Nüancen. Nur das ist allerdings klar, daß *μισεῖν* ein Gegenteil von *ἀγαπᾶν* (und vielleicht noch mehr von *φιλεῖν*) darstellt. Vgl. z B. Matth. 6, 24.

2) Die „Jünger" werden gehaßt und verfolgt als solche, d. h. als Glieder der *ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ*. Ihre „Person" hört auf, Gegenstand der Feindschaft zu sein, wenn sie abfallen von der Gemeinde. Man kann an das N. T. unmittelbar die Frage anknüpfen, wie die (eine) Kirche Feindesliebe zu

bisherigen Erörterungen die freie Reflexion „im Geiste Christi" Platz greifen.

Stellen wir zuerst den Inhalt des Problems, wie es sich nunmehr zuspitzt, genau fest. Der Begriff des „Völkerlebens" ist ein so verwickelter, daß wir nur bei sorgfältiger Unterscheidung der Momente daran, die uns berühren, und an diesen der einzelnen Faktoren, aus denen sie bestehen, hoffen können, klare Maßstäbe zu gewinnen.

Die Frage ist die, ob Völker sich unter einander Feindesliebe bezeigen können. Können sie es, so schulden sie es sich — sittlichermaßen. Aber wann und wie werden Völker einander zu Feinden? Und wenn sie sich in Feindschaft verstrickt haben, wie steht es dann mit dem Volke als solchem und seinen einzelnen Gliedern?

Nehmen wir den Gedanken der letzteren vorweg. Denn hiermit bleiben wir vorerst noch den Fragen, die bisher erörtert sind, am nächsten. Ich sehe von allem ab, was zwischen Völkern und in ihrem Zusammenhange in abgestufter Weise zwischen ihnen als Kollektivindividuen und hüben und drüben den Einzelindividuen sich an bloßer Antipathie erzeugen und aufhäufen mag. Es gibt zweifellos Volksabneigungen wider einander, und die einzelnen Volksgenossen haben daran mehr oder weniger bewußt teil. Aber sie sind noch keine Feindschaft, so wenig als Sympathien Liebe sind. Zwischen Völkern ist der Begriff des Feindes und der Feind-

---

üben habe, nicht ob und wie ein Volk. — Bei Spezialforderungen der Bergpredigt kann man fragen, ob sie nicht nur auf die innere Beziehung der Gemeindeglieder Bezug hätten. Wo vom „ἀδελφός" die Rede ist, kann zumal diese Frage auftauchen. Aber das ist doch nur 5, 21—26 der Fall! — Die uns beschäftigenden „Gebote" sind deutlich erkennbar als nicht bloß die „Brüder" betreffend (V. 39 ὅστις σε ῥαπίζει, V. 45 διώκοντες als Erläuterung für ἐχθροί, vgl. zumal auch die Art wie V. 47 die ἀδελφοί kontrastiert werden). Die Forderung der Feindesliebe ist bei Jesus sicher nicht als esoterische zu denken! (Eine andere Frage ist, ob Jesu Forderungen in ihrem unmittelbaren Wortlaute nicht Individualanweisungen waren für bestimmte Jünger, speziell seine „Apostel". Dürfen sie dafür gelten, so wären sie wie die in Matth. 10 zu verwerten. Ich sehe keine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten!)

schaft geprägt durch den des Kriegs[1]). Wie steht es in ihm bei den einzelnen Gliedern der Völker mit dem Gedanken und

1) Ich habe die Frage nach der Stellung des Christen zum Kriege in meiner Schrift „Das sittliche Recht des Kriegs" (1906) erörtert. (Die Schrift stellt einen Vortrag dar, der vorher, jedoch ohne Anmerkungen, in der „Christl. Welt" des Jahres erschienen war.) Die Überlegungen, die ich jenesmal anstellte, dienen dem, was ich oben weiter entwickele, zur Ergänzung. Auch umgekehrt. — Von G. Wohlenberg, erschien vor kurzem ein Aufsatz: Das N. T. und der Krieg (Neue kirchl. Zeitschr., 1914, S. 949 ff.). Wunderlich unhistorisch dünkt mich hier die Vorstellung, daß „die älteste Christenheit und der Stifter des Christentums" dem Kriege gegenüber, sofern er zu den „allgemeinmenschlichen und kosmischen Angelegenheiten" gehöre, „eine gewisse Zurückhaltung beobachtet habe". Zwar würde ich mich auch nicht so ausdrücken, wie W. damit ablehnen will, daß sie in diesen Dingen „eine naiv fromme Gleichgültigkeit an den Tag gelegt" hätten. Sehr viel umsichtiger als Wohlenberg (mit dem ich in manchem immerhin nicht minder einig bin) ist F. Spitta, Der Krieg und das Neue Testament (1915). Er zeigt mit wissenschaftlich-historischen Maßstäben, daß es nicht etwa angeht, Jesus für den sog. „Pazifismus" in Anspruch zu nehmen. Es ist in der Tat schwerlich zu bezweifeln, daß Jesus von einem „gerechten", gottgewollten Kriege geredet haben könnte. Ich habe im weiteren nur die Frage vor mir, wie die Gedanken von Krieg (Kriegsfeind) und Liebe sich verhalten. Daß unter Christen Kriege an sich nicht sein sollten, ist so klar, daß man darüber nicht zu reden braucht. Aber das Christentum ist in der Menschheit bisher ein schwaches Pflänzchen. Das kann uns nicht wundern. Was bedeuten 2000 Jahre in der Geschichte! Solange nicht alle Menschen von Liebe erfüllt sind, wird schwerlich je voller politischer Friede auf die Dauer zu erreichen sein. Oder ist der politische Friede eine „Vernunftidee", wie Kant (Zum ewigen Frieden, 1795) meint? Aber Kant erwartet ja selbst nicht, daß er als „Idee" stark genug sein werde, um sich durchzusetzen. Und was Kant „praktische Vernunft" nennt — um eine andere „Vernunft" kann es sich hier nicht handeln —, ist eine Größe derart, daß es sich fragt, ob die ἀγάπη zu ihr gehört oder aus ihr zu begründen ist. Ich kann das nicht nebenher ausmachen. So wie unsere Pazifisten sich auf die Vernunft berufen, handelt es sich mehr um den „Verstand", empirische Überlegungen von Glück und Unglück nach naturhaftem Maßstabe, als um das, was für Kant „Vernunft" ist. So denken sie an Rechtgesetze, wo allein „Achtung vor dem Sittengesetze" Sicherheit gewähren kann. Soweit sie auch sittliche, christliche Maßstäbe geltend machen, habe ich noch keinen kennengelernt, der den Gedanken der Liebe wirklich durchgedacht hätte. — Vgl. noch E. W Mayer, Der Krieg und die christliche Liebe (1915) und Mulert, Der Christ und das Vaterland (1915), 3. Abschn. Ich versuche, das Problem in seiner konkreten Art genauer zu zergliedern.

den praktischen Möglichkeiten der Feindesliebe? Löst sich hier nicht alles in Privatverhältnisse auf? Aber von Person zu Person haben die Genossen der Völker ja gar nicht Krieg, und in dieser Form sind sie füreinander gar nicht „Feinde“. Selbst die Soldaten stehen sich ja nicht in dieser Weise gegenüber, auch die Staatsoberhäupter nicht. Gewiß sind Fälle denkbar, wo es doch so sein mag. Ein Monarch mag Grund haben, in dem anderen, der ihn zum Kriege gezwungen, in eigentlich persönlicher Weise „seinen“ Feind zu sehen. Wer als Verwundeter, als Gefangener mißhandelt worden, mag von bestimmten Einzelnen den Eindruck gewonnen haben, daß sie ihn in ihrer Leidenschaftlichkeit behandelt hätten, als ob er persönlich für das Leid, das er als Soldat angerichtet habe, anrichten mußte, verantwortlich sei und Haß „verdiene“. So mag er in ihnen wirklich mit Recht Feinde auch seiner selbst, seiner Person zu erblicken und dann allen Grund haben, an Christi Wort, wie seine Jünger „Verfolgern“ begegnen sollten, als vielleicht auch ihm individuell geltend, im Gewissen auf die eigene Person mitbezogen zu denken. Aber derartige Fälle, häufig genug wie sie leider sind, bleiben doch aufs ganze geblickt die Ausnahme. Die einzelnen Volksglieder haben doch überwiegend bei sich selbst — sage ich ruhig auch hier: im Gewissen — den Eindruck, daß sie den einzelnen Genossen des feindlichen Volks nicht als ihren Feinden gegenüberstünden, ihnen keine „Feindschaft“ bezeugen dürften, sie nicht anders ansehen dürften als überhaupt fremde Volksgenossen, zur Zeit vielleicht gefährliche Fremde, vielleicht selbst das nicht. Der ungefährlich gewordene Krieger des feindlichen Volks, der Entwaffnete, Verwundete, Gefangene, darf und soll einfach als „Nächster“ behandelt werden. So mögen wir als **ersten Grundsatz** für Feindesliebe im Kriege [1])

---

1) D. Ritschl, Die christliche Religion und der Krieg (Internationale Monatsschrift, 9. Jahrgang, 1915, Nr. 7) reflektiert nur auf die Form, die ich in diesem „ersten Grundsatz“ im Auge habe. Er steht damit nicht allein. Es kommen noch weitere Grundsätze in Betracht. Aber dieser erste ist zweifellos der nächste und zugleich derjenige, in dem die ἀγάπη am vollständigsten erscheinen kann.

den feststellen, daß es für die *einzelnen Glieder* der Völker jedenfalls gelte, den *Volksfeind* nicht als *persönlichen* Feind anzusehen und zu behandeln, vielmehr selbst bei den eigentlichen, auch bewußten *Trägern* des feindlichen Willens im anderen Volke zu unterscheiden zwischen ihrer, daß ich mich so ausdrücke, *beruflichen* Feindseligkeit und allgemein menschlichen, „nur" persönlichen Art, auch hier wieder mit Berücksichtigung ihrer tatsächlich gegebenen *Lage*, also zumal ihrer etwa bereits ausgeschalteten *Gefährlichkeit*. Wenn wir davon lesen, daß schon während der Schlacht, vollends sogleich nachher, auch *Soldaten* sich verwundeter Feinde annehmen, sie speisen und tränken und verbinden, so hat das für jeden etwas Rührendes, aber wir verkennen auch nicht, daß es, bewußt oder unbewußt, eine wörtliche Erfüllung von Röm. 12, 20 ist. Möglich, daß es leichter ist, dem „beruflichen" Feinde gegenüber unmittelbar nach diesem Worte zu handeln, als dem persönlichen Privatfeinde gegenüber. Ich gestehe freilich, daß es mir so ziemlich als die leichteste Art von Wohltun dem Privatfeinde gegenüber erscheint, ihn nach jenem Paulusworte zu behandeln, wenn die Verhältnisse es gestatten und nahelegen [1]).

Gehen wir einen Schritt weiter in der Fragstellung. Wie betätigt ein *Volk als solches* Feindesliebe *im* Kriege? Ich sehe von der Frage noch ab, wie Volk gegen Volk sie etwa üben könne. Die nächste Frage ist vielmehr, wie ein „*Volk*" den *einzelnen* Genossen des feindlichen Volkes nach dem Gedanken der Liebe begegnen solle. Darf es ihnen „dienen", helfen, sie *fördern* wollen? Setzen wir für „Volk" den Ausdruck *Staat* ein. Dann ist die Frage klarer. Es kann vom Volke ja auch

---

1) Ich muß wohl hinzufügen: und wenn es *Augenblicks*verhältnisse sind. Schwer wird das „Wohltun" hier (wie in den meisten Fällen) dann ohne Zweifel sehr, wenn es sich etwa um *dauernde* Pflege oder Unterstützung handeln soll Dann treten natürlich alle die Erwägungen in ihr Recht (werden zur Pflicht), die den Gedanken des „Berufs" bilden. An diesem Gedanken sind ja schließlich alle Urteile über das, was wir leisten können und sollen, *abzuklären*. Am deutlichsten wird es aber, daß er die Entscheidung zu geben hat, wenn etwa „Kollision der Pflichten" eintritt.

als Masse geredet werden Aber als Masse ist das Volk nur Stimmungen zugänglich, wechselnden Zeit- und Momentstimmungen, der Begeisterung, dem Haß. In Kulturvölkern ist der Staat (die Regierung, zum Teil die Polizei) das sittlich greifbare Organ des Volks [1]). Für ihn taucht im Kriege die Frage nach der Behandlung der Gefangenen auf. Auch die nach der Art, wie Untertanen des feindlichen Staates zu behandeln sind, die als „Gäste", als friedliche Handlungs- oder Vergnügungsreisende u. dgl., vom Kriege überrascht werden, die aus zufälligen Gründen nicht mehr abreisen können oder die durch ihren Lebensunterhalt, ihren bürgerlichen Beruf, vielleicht Familienverhältnisse, an das Land gebunden sind, dem das Vaterland nun zum Feinde geworden. Ist es sittlich erlaubt, sie zu „vertreiben" [2])? Das möchte ja zu erreichen sein ohne „Verfolgung", ohne „Hetze", sogar in Schonung ihrer Interessen. Ist die moderne Methode, sie in „Konzentrationslagern" zu sammeln, zu billigen? Wieder lasse ich alles beiseite, was bloße leidenschaftliche Empfindung anraten oder rechtfertigen möchte. Die Fragen sind um deswillen gegenwärtig schwerer zu beantworten, als etwa in früheren Zeiten, weil zweierlei neu ist. Einmal die gesteigerten Mittel des Verkehrs und der Benachrichtigung. Sodann aber die außerordentliche Vertiefung und Verallgemeinerung des nationalen Empfindens. Es ist zwar nach wie vor ungehörig, in jedem „Untertan einer feindlichen Nation"

---

1) Daneben freilich auch die Presse! Und die Parteien. In solches Detail einzugehen, verbietet sich. — Nebenbei sei bemerkt: es wäre ein Thema für sich, wie man Parteifeinden Liebe zu bezeigen habe. Für kirchliche Verhältnisse wäre die Frage noch belangreicher, als für staatliche.

2) Ich erörtere diese und die weiteren hierhergehörigen Fragen, ohne festzustellen, was das positive Völkerrecht darüber etwa vorsieht. Der Fall ist denkbar, daß dieses Recht, wie es lautet, dem sittlichen Urteil sowohl durch Laxheit, als auch vielleicht durch Sentimentalität nicht gerecht würde. Gerade der gegenwärtige Krieg wird dem Völkerrecht neue Seiten seines Gegenstandes offenbar gemacht haben. (Vor allem freilich, wie praktisch belanglos seine Bestimmungen für den Kriegsfall sind. Es wird ein Ruhm für die sittliche Art der deutschen Regierung bleiben, daß sie ernstlich bestrebt war, diejenigen, die sie ratifiziert hatte, wirklich treu zu beobachten.)

einen „Spion“ zu wittern. Aber richtig ist, daß die Spionage heutigestags so viele Möglichkeiten für sich eröffnet sieht, daß eine Beaufsichtigung letztlich wohl aller jener „Untertanen“ der Regierung des Landes, in dem sie sich aufhalten, zur Pflicht wird. Die Ausweisung bestimmter Individuen oder auch ganzer Gruppen kann in Kriegszeiten sittlich nicht beanstandet werden. Zumal im Beginne des Kriegs nicht. Im weiteren Verlauf mag es gefährlich erscheinen, Leute, die zweifellos inzwischen allzu vieles, das der feindlichen Regierung oder Heerführung Nutzen bringen könnte, zu erfahren Gelegenheit gehabt haben mögen, noch in ihr Heimatsland gelangen zu lassen. Manche Methode [1]) muß auch unter dem Gesichtspunkte der „Repressalien“ überlegt werden. Es ist nicht richtig, den Gedanken der letzteren einfach dem der Rache gleichzusetzen. Repressalien sind, wie auch der Name andeutet, an sich Formen der „Zurückdrängung“; sie sollen gewisse Maßnahmen des Feindes „bestrafen“, oder doch jedenfalls für die Zukunft unmöglich machen. Ist zumal letzteres der mit Wahrscheinlichkeit zu erwartende Erfolg, so schuldet eine Regierung es ihren eigenen Soldaten oder anderen Volksgenossen, sie dieses Schutzes nicht ermangeln zn lassen. Doch genug nun auch hier der Erwägungen im Grunde kasuistischer Art. Natürlich wäre noch manches zu sagen, z. B. im Hinblick auf die Zivilbevölkerung der etwa besetzten Teile des Feindeslandes, in welchem Maße ihr Freiheit zu belassen, wie ihr Privateigentum zu behandeln sei usw. Das mag auf sich beruhen. Der **zweite Grundsatz** der Feindesliebe als internationaler sitt-

1) Ich habe keinen Anlaß, alle Formen zu besprechen, wie die Staaten die mögliche Gefährlichkeit, mindestens Schädlichkeit der „einzelnen“ Glieder feindlicher Völker aufzuheben suchen mögen. Der an sich sittlich nicht zu beanstandende Grundsatz der „Vorsicht“ macht ja zum Teil über die Maßen mißtrauisch und erfinderisch in Maßnahmen, die im Grunde nichts sind als Belästigungen oder Quälereien. Daß man auch den Privaten die Möglichkeit nimmt, Geld in ihr (das „feindliche“) Land hinüberzuziehen, also das Zahlungsverbot für das eigene Volk, damit das feindliche Volk in seiner Steuerkraft usw. gelähmt werde, fällt unter den Gesichtspunkt berechtigten Selbstschutzes. Aber mehr als vorläufige Zurückhaltung, (Sequestration bis zum Friedensschluß), ist unsittlich.

licher Betätigung wird nach dem Gesagten zu lauten haben, daß jede unnötige Härte zu vermeiden sei. Das „unnötige" bemißt sich an dem Zweck der Niederringung des Feindes. Denn das steht hier nicht (oder noch nicht) in Frage, ob der Krieg überhaupt sittlich erlaubt sei, d. h. eine positive Beziehung zu dem Gedanken der *ἀγάπη* habe. Vielmehr handelt es sich bis hierher und auch zunächst im weiteren nur darum, wie Feindesliebe im Kriege gedacht und als sittlich praktische Forderung erfüllt werden könne.

Unsere Fragstellung muß sich nunmehr dahin erweitern, wie Volk zu Volk im Kriege aneinander sittlich zu handeln vermöge, nämlich so, daß die einzelnen dabei, sei es als Subjekte, sei es als Objekte, beiseite gelassen werden und das Augenmerk sich ausschließlich auf die Völker in ihrer „Ganzheit" richtet. Man wird nicht übersehen haben, daß ich in den letzten Erörterungen auf Gedanken hinausgekommen bin, die an sich recht bescheidene Ansprüche ausdrückten. Eigentlich handelt es sich ja da nur noch um die Forderung von Schonung der „Feinde", soweit sie möglich erscheine [1]). Die Frage nach der Feindesliebe in internationalen Beziehungen nimmt eben notwendigerweise den Charakter von Überlegungen an, die der Möglichkeit gelten, sittlichen Willen in nicht bloß individuell, sondern generell begrenzten Verhältnissen zu betätigen. Es liegt in der Natur der Dinge hier, daß dasjenige Moment an der *ἀγάπη*, welches die Mitbeteiligung des „Herzens" betrifft, zurücktritt. Denn dieses Moment entspringt den Beziehungen der Liebe zwischen Personen. Im Kriege aber treten Sachen und Verhältnisse,

1) Man mag die oben gebrauchte Formel „Vermeidung unnötiger Härte", die jetzt gebrauchte „Schonung soweit als möglich" wirklich als mattherzig ansehen. Es ist natürlich nichts einzuwenden, wenn man dagegen einsetzt: „Freundlichkeit, Hilfleistng, Güte, soweit es geht". Die Sache wird klar, sobald man sich vergegenwärtigt, daß der „Staat" es gewöhnlich mit „einzelnen" als Masse zu tun hat. Sind bloß vereinzelte Mitglieder eines feindlichen Volks in seinem Bereiche „Gäste", so ist es leicht, sie unter ein „freundliches Kriegsrecht" zu stellen. Der „Masse" gegenüber wird alles unvermeidlich Schablone.

die nach der persönlichen Seite mindestens als Massenstimmung und ferner als feste Ordnungen sich darstellen, in den Vordergrund. Das Individuelle, also zumal das, was Gemüt und Herz bewegt, kann nicht mehr den Ton tragen. Wir werden sehen, daß es gleichwohl nicht ganz ausscheidet. Fassen wir das mögliche sittliche Verhältnis der „Völker" ins Auge, so müssen wir diese uns so vergegenwärtigen, wie sie in historischer Reife erscheinen. In jeder anderen Form, in all den Beziehungen, die bloßen „Vorstufen" der Vollentwicklung des Volkstums zur Politeia angehören, kann es zu keiner ganz klaren Problemfassung kommen. Nun erreichen Völker darin die „Reife", daß sie sich zu Nationen gestalten und sich damit (mehr als eine bloße „Heimat") ein Vaterland erwerben [1]). In dieser Gestalt gewinnen sie erst die Vollkraft „öffentlicher" Willensbetätigung und denjenigen Zusammenschluß, vermöge dessen sie befähigt sind, nach (innen und) außen derart Politik zu treiben, daß, soweit das überhaupt geht, der „Zufall" (ein Interesse, Hoffnung oder Furcht, Klugheit oder Dummheit, Willenskraft oder -schwäche bloßer Einzelner, der „Staatsoberhäupter", bzw. der leitenden Beamten) ausscheidet. Von da an, wo die Völker Nationen sein wollen, beginnen sie ihre Lebensansprüche erst völlig zu erfassen und gewinnen erst die Entschlossenheit, sich zu behaupten und zu ihrem vollen Maße zu entfalten. Die Herausgestaltung eines Staatswesens ist nicht das Ganze, aber allerdings die notwendige Voraussetzung der Bildung einer

---

1) Ich bin dem Verhältnis von Volk und Nation (Heimat und Vaterland) näher nachgegangen in meiner Rektoratsrede über „Vaterlandsliebe und Weltbürgertum" (siehe Stud. u. Krit. 1914, S. 389 ff., hier mit literarischen Noten). Der Begriff des „Nationalen" hat immer praktisch eine politische Note! In Sitte und Brauch, Wissenschaft und Kunst, gewerblicher und kaufmännischer Betätigung kann ein Volk längst tatsächlich eine deutliche Sonderprägung entwickelt haben, ehe es Nation wird. Den Übergang dazu bildet das Bewußtwerden des Volks von seiner besonderen Art. In dem Zusammenhange hier handelt es sich nur um die „Nationen" und ihre Möglichkeiten „internationaler" sittlicher Betätigung. Natürlich wird auch die „nationale" Politik nur durch Personen „gemacht", aber ganz anders unter festen Bedingungen, bewußten Traditionen, als da, wo noch keine Nation geworden ist.

Nation. Ihre eigentliche Erscheinung findet eine Nation in der Herausgestaltung eines „Reiches“, und in solcher Form kann sie sogar die Grenzen des Einzelvolks überschreiten, freilich nur dann, wenn eine Mehrzahl von Völkern oder Völkerteilen so unverkennbar nach ihren historischen Lebensbedingungen (also in Natur und Kultur) zusammengehören, daß sie ohne das Zusammentreten zu einem Reiche nicht wirklich gedeihen können. Der Normalfall in der Geschichte ist doch der, daß ein Volk als Sonderindividuum sich zu einer Nation emporbildet.

Die Frage für uns ist sonach die, ob und wie Nationen sich „Feindesliebe“ bezeigen können. Nach einem sehr bekannten Worte von Clausewitz (das ich in seiner Authentie freilich nicht geprüft habe) ist der Krieg nur ein „Mittel der Politik“. Das kann nichts anderes heißen, als daß er nicht einfach jedem Rechte unter den Nationen ein Ende mache und die bloße, regellose Gewaltübung an dessen Stelle setzte. Hat Clausewitz so gedacht, so mag das in seinem Sinne eine notwendige Klugheitserwägung für die Staatslenker sein. Denn auf jeden Krieg folgt ein Frieden, und es kann dem Sieger nicht gleichgültig sein, wie der Feind aus dem Ringen hervorgehe. Soll der Siegespreis nicht einfach „Ausrottung“ des Feindes sein, Verwandlung seines Landes in „Wüste“, Vernichtung seiner Kultur als Selbstzweck, will eine Nation nicht lediglich nach der Art von „Barbaren“ an dem Feinde handeln, so empfiehlt es freilich die Klugheit, die Kriegsführung irgendwie in Normen und Grenzen zu halten und inmitten aller Gewaltbetätigung daran zu denken, daß der Feind nicht bloß überwunden, sondern trotz und in der Überwindung zu neuer Gemeinschaft „gewonnen“ werde [1]. In diese Formel gebracht begegnet die Klugheit dem Sittengesetz. Es ist aber ein anderer Inhalt, den das Gebot der „Liebe“ in den Gedanken der „Gemeinschaft“ hineinlegt. Das

1) In bemerkenswerter Weise trägt dem Gedanken der „Klugheit“ in der Betrachtung des Kriegs Rechnung die Schrift von Normann Angell: „Die falsche Rechnung. Was bringt der Krieg ein?“, 1911 (in deutscher Übersetzung 1912). Er will den politischen Widersinn des Kriegs vom kaufmännischen Standpunkte aus zeigen.

Christentum tritt der Kultur und der Gemeinschaft, die *sie* stiftet, nicht in den Weg, vertieft und überhöht sie nur durch die eigentümliche Bewertung des Menschentums. Ist ihm das Volkstum und darum die Nationalität nicht der letzte aller Werte, so nimmt doch auch es beides in seine Hut. Das Gebot der Feindesliebe bedeutet im internationalen Leben, daß *wenn* einmal ein Krieg unvermeidlich geworden, die Art der Kriegsführung nach Möglichkeit neuem, *besserem Frieden* vorarbeiten müsse. Es ist auch im Kriege sittlicher Widersinn, daß der Feind Vorschub für seine Feindseligkeit erfahre. Feindesliebe kann auch hier nur den Willen und ernstlichen Versuch bedeuten, sich so zu verhalten, d. h. den Krieg so zu führen, daß der Feind von heute der Freund von morgen sein könne. Den Feind von der Gesinnung der Feindschaft zu befreien, ihn in diesem Sinne „umzustimmen", muß der sittliche Grundgedanke der Betätigung im Kriege sein. Für die Politik rein als solche mag es genügen, wenn der Feind veranlaßt wird, äußerlich zu einem anderen Verhalten als dem, das den Krieg herbeiführte, überzugehen. Das Maß von moralischer Gesinnung, das er in das „neue", friedliche, vielleicht fortan positiv *freundliche* Verhalten hineinlegt, darf der bloß politischen Erwägung gleichgültig erscheinen. Aber es ist nicht abzusehen, weshalb ein christliches Volk und seine Leiter nicht mit vollem *moralischem* Willen danach trachten dürften und *könnten*, gerade auch durch die Weise ihrer Kriegsgebarung dem Feinde zu zeigen, daß sie die Feindschaft nicht *als solche* erwiedern, sondern nach Möglichkeit trachten, sich *selbst* auch im Kriege nur als *Gegner* zu bezeigen. Ich setze die Begriffe von Feind und Gegner mit Bezug auf Völker bzw. Nationen nicht erst eigens auseinander. Es ist, da die „Dinge hart im Raume sich stoßen", kaum zu vermeiden, daß nationale Interessen oft zu Gegensätzen werden. Aber diese brauchen so wenig wie private „Schwierigkeiten" im Wettbewerb um dieselben Güter, auf Feindschaft hinauszuführen. Erst wenn Begehrlichkeit (Ländergier, Handelsneid usw.) eine Nation zu erfüllen beginnt, wenn Ruhmverlangen sich in das nationale Streben mit einmischt, wenn ein Sinn aufkommt, der schon in der Tüchtigkeit, gar in besonderen

Leistungen einer anderen Nation eine Beeinträchtigung der eigenen „Rechte" sieht, wandelt sich zunächst vielleicht unvermerkt der gesunde Wille der Nation, sich selbst zu behaupten und vorwärtszubringen, zur Feindseligkeit, zur Böswilligkeit, die gütliche Verständigung nicht mehr sucht, sondern auf Vergewaltigung hinhält. Ich lasse dahingestellt, ob Situationen zwischen Nationen entstehen können, wo beide, je von ihren Gesichtspunkten aus, sich Gutwilligkeit zuschreiben dürfen und nur eben zuletzt keinen Ausweg mehr wissen, als den der „Kraftprobe", also der Waffenentscheidung, des Kriegs [1]).

Ist der Krieg erst erklärt, so hat er zunächst seine Gesetze in seinem Zwecke, der logischerweise nur der Sieg sein kann. Im Kriege ist es sittlich unerlaubt, etwas anderes zu wollen, als den Feind „unschädlich" zu machen. (Es ist die sicherste Form, ihn unschädlich zu machen, wenn man ihn umstimmt!) Aber es gilt auch bei ihm nicht, daß der Zweck jedes Mittel „heilige" [2]). Es

1) In den konkreten Fällen wird es sich selten oder vielleicht nie um bloße Schuld auf der einen, volle Schuldlosigkeit auf der anderen Seite handeln. Aber es kann große Gradunterschiede dabei geben. Ich lasse alle „Kriegsphilosophie" (das angebliche „ewige Gesetz" des Kampfs ums Dasein und der „Auslese", die nur dem Tüchtigsten das Recht zum Leben gibt und läßt) auf sich beruhen. Feine Bemerkungen dazu bei R. Seeberg, Krieg und Kulturfortschritt (Nr. 15 der „Deutschen Reden in schwerer Zeit"), 1915, auch bei G. F. Steffen, Krieg und Kultur (aus dem Schwedischen übersetzt), 1915. Religiöses Denken wird leugnen, daß man je (mit Bismarck zu reden) „der Vorsehung in die Karten schauen werde".

2) Das ist der Grundsatz Machiavellis († 1527). Für ihn ist die Politik in jeder Form als frei von sittlichen Rücksichten zu betrachten. Es ist ihm Pflicht des Fürsten, nichts für heilig anzuerkennen, wenn sein Staat dadurch Nutzen hat. Das englische Wort „Right or wrong — my country" (wer mag das Wort formuliert haben? Bismarck, der es in Deutschland bekannt machte, natürlich nicht selbst) drückt drastisch die gleiche Anschauung aus, insonderheit die, daß im Kriege „alles" erlaubt sei; natürlich nur für die Regierung. Das Wort deutet darauf, daß das englische Volk noch eine Ethik verträgt, die rein personal bzw. privat geartet ist, oder doch keine weiteren sozialen Pflichten anerkennt, als die gegen Genossen der eigenen Nation. Es ist eine interessante Frage der „Konfessionskunde", ob und wie das mit der Art des englischen Christentums zusammenhängt. Der ausgeprägte „Individualismus" des Engländers, der nur durch eine starke Sitte

ist etwas Richtiges an dem Gedanken, daß es eine Wohltat bedeute, den Stoß auf den Feind so hart zu gestalten, daß er möglichst rasch seiner Widerstandskraft beraubt werde. Dennoch gilt, daß eine Abstufung der Gewaltübung festzuhalten sei in der Unterscheidung zwischen Heer und Zivilbevölkerung. Erst wo und soweit als die letztere selbst die Grenzlinie zwischen sich und dem Heere verwischt (wo sie selbst mit in den Kampf eintritt: „Franktireurs") wird es anders sein. Ja in diesem Falle gestattet das Völkerrecht die größere Härte der Behandlung. Der Zivilist, der handelt wie der Soldat, wird zum Verbrecher. Dem Soldaten ist immer die Ehre zuzubilligen, daß er unter einer Pflicht handle, indem er kämpft. Ist er in jeder Weise „unschädlich" zu machen, so die Zivilbevölkerung höchstens in dem Maße, als sie mit „schädlich" wird oder werden kann (siehe dazu die Erörterungen oben S. 48 f.). Von diesem Grundsatz geht auch das Kriegsrecht aus, soweit es völkerrechtlich ausgestaltet ist. Es gestattet von da aus das Recht der Belastung der feindlichen Bevölkerung zugunsten der eigenen Kriegführung. Was nicht „öffentliches" Gut oder Eigentum des Feindes ist, darf nicht in Beschlag genommen werden. Wohl dürfen „Kontributionen" auferlegt werden (sie gehören zu den Mitteln, den Feind zu schwächen und für die Kriegskosten heranzuziehen). Aber sie werden wie „Steuern" nach behördlicher Ordnung erhoben. Von den einzelnen unmittelbar darf „requiriert" werden, was das Heer nicht entbehren kann. Aber es soll Bezahlung stattfinden. Plünderung (sowie jegliche Mißhandlung) ist bei schwerer Strafe verboten. Selbst Staatseigentum, das nicht für Kriegszweck verwendbar ist, untersteht der Schonung. Kunstdenkmäler (soweit sie nicht mißbraucht werden), überhaupt alle idealen Werte, sollen vor Zerstörung bewahrt werden, das Eigentumsrecht des Staats an ihnen soll unangetastet bleiben usw. Eine Hauptsache ist die „möglichste" Freihaltung des Handels mit Neutralen. Lebens-

---

sich einschränken läßt, muß berücksichtigt werden. Daß die Politik, auch bei sittlichem Willen, nicht die Formen der privaten Lebensführung verwenden kann, ist klar, aber im Prinzip gibt es auch für sie kein Recht, unmoralisch zu handeln.

mittel und sonstige Waren, die nicht für Heereszwecke bestimmt sind oder in Betracht kommen, sollen nicht als Bannware (Konterbande) gelten. Die Ernährung der Zivilbevölkerung soll nicht unterbunden werden: „Aushungerung" ist nur einer Festung gegenüber berechtigtes Kriegsmittel (auch hier ist freier Abzug der Zivilbevölkerung vorgesehen). Es ist ja selbstverständlich, daß das Völkerrecht beide Teile bindet; enthebt sich ein Teil seiner Beobachtung, so ist das andere Teil frei. Ich meine, es sei als **dritter Grundsatz** der Feindesliebe als internationaler sittlicher Betätigung einfach und kurz der der treuen Innehaltung des Völkerrechts, seiner Auslegung zugleich nach nicht egoistischen Gesichtspunkten, hinzustellen [1]).

Ohne viel Motivierung ist als **vierter Grundsatz** der der Wahrung dessen hinzustellen, was politischer Anstand heißen mag. Ich denke an Verzicht auf Fälschung, Verleumdung u. dgl.

---

1) Allem „Rechte" gegenüber gibt es freilich Grenzen. Die eine deutete ich soeben an. Das Völkerrecht ist Vertragsrecht und bindet darum nie nur einen Teil. Natürlich gibt es auch dem Vertragsbruche gegenüber die Möglichkeit der Verzeihung. Aber kann man zwischen Nationen von „Verzeihen" reden? Ist das nicht bloß ein Begriff der zwischen Privaten Sinn hat? Ich lasse das hier noch auf sich beruhen; im weiteren wird davon noch zu handeln sein. Aber im Krieg ist dem Vertragsbruch gegenüber die Frage der Repressalienpflicht aufzuwerfen. Siehe über diese Pflicht oben S. 49. — Eine zweite Grenze des Rechts liegt in dem Sprichwort: „Not kennt kein Gebot". Gewiß ist dieses Wort dem Mißbrauch ausgesetzt. Irgendwo habe ich als ein Zitat aus Milton gelesen: „Necessity, the tyrant's plea", Not (Notwendigkeit), die Entschuldigung des Tyrannen! Mag sein, daß „Tyrannen" es vor anderen lieben, sich mit einem „Muß" zu rechtfertigen, wenn ihnen doch noch das Gewissen schlägt. Aber gibt's nicht wirklich ein „Recht der Notwehr", d. h. ein Recht, das Recht beiseite zu stellen, wenn es das eigene Leben gilt? Auch darüber, soweit speziell für eine Nation die Existenzfrage aufgeworfen ist, ein weiteres Wort hernach. Der sittliche Hintergrund des Rechtes der Notwehr ist der sittliche Widersinn des Gedankens, daß man den Feind in seiner Feindseligkeit begünstigen solle oder dürfe (siehe oben S. 27 f.). Gewiß darf man leiden, gegebenenfalls sich töten (umbringen) lassen wollen. Aber auch der Starke, der den „Feind" davor bewahren könnte, die höchste Schuld auf sich zu laden? Natürlich sind Fälle denkbar, wo er recht tut (die Pflicht empfindet!), sich für andere oder für seine Sache (seine Überzeugung usw.) zu „opfern".

„Verschweigen" der Wahrheit ist, wie im Privatleben, zum Teil notwendig, kann geradezu Ausdruck der Liebe sein. „Verleumdung" ist immer das Gegenteil dazu. Auch zum Feinde möchte man sagen dürfen, was Schiller mit sittlicher Resignation gewissen Leuten, dem „großen Publikum" zuruft: „Gern erlasse ich euch die moralischen Delikatessen, wenn ihr die zehen Gebot nur notdürftig erfüllt." Es ist erfahrungsmäßig kaum etwas so erbitternd als die Verleumdung [1]). Das gilt auch von Volk zu Volk. Ist es im Kriege für den einzelnen eine Pflicht, nicht leichtgläubig demgegenüber zu sein, was von „Greueln" der Feinde berichtet wird, hat die Presse in besonderem Maße die Verantwortung, daß Berichte von solchen nicht ungeprüft verbreitet werden, so sollte es den Regierungen eine sittliche Ehrenpflicht sein, darauf zu verzichten, durch verleumderische Schilderung des Verhaltens des Feindes und seiner Volksart den Fanatismus der Massen wachzurufen. Die Betroffenen werden dadurch zu Haß gereizt, und das oderint dum metuant sollte doch selbst auch für den skrupellosen Politiker nicht der Weisheit letzter Schluß sein [2]).

Es erübrigt noch eine Erwägung der Frage, ob der Krieg an sich einen sittlichen, d. h. einen Liebesgedanken darstellen könne [3]). Was wir bisher in Überlegung zogen, war alles be-

1) Ich könnte daneben etwa auf „Schikanen", zumal solche brutaler Art, exemplifizieren. Verleumdungen, systematisch betrieben, haben wenigstens noch eine Zeitlang „Nutzen".

2) Es ist entsetzlich, wie sehr vollends die Seele des eigenen Volks (Frankreich ist des ein Zeuge!) unter Lügen verwildert, ja verroht. Um so weniger darf die andere Regierung auf Ratschläge des Hasses hören. Auch die „Nationen" können da Röm. 12, 17 wörtlich erfüllen.

3) Aus der schier unübersehbar gewordenen Literatur über ideelle Fragen, die mit dem Kriege zusammenhängen, notiere ich hier nur noch: F. Wilke, Ist der Krieg sittlich berechtigt? (1914); H. v. Schubert, Die Weihe des Kriegs (1915. Akademische Rede zu Kaisers Geburtstag); Loofs, Die sittliche Begründung und die sittliche Bedeutung des Kriegs (in: „Ein feste Burg", Predigten und Reden aus eherner Zeit, herausgegeben von B. Doehring, o. J. [1915]). — Viele Erörterungen verweben verschiedene Gesichtspunkte, zumal

grenzt durch die Voraussetzung, daß ein Krieg als Tatsache gegeben sei! Es blieb dahingestellt, wie es zu dem Kriege gekommen. Ein Volk muß ja wohl den Krieg anfangen, ihn „erklären“. Es wird dadurch für das andere zum Feind und sieht von da ab in diesem seinen Feind. Ist es erst soweit, daß der Krieg ausgebrochen, so stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten der „Feindesliebe“ so dar, wie ich sie oben besprochen habe. Das angreifende und das angegriffene Volk setzte ich hypothetisch als irgendwie willig, im Kriege den sittlichen Sinn, den es als „christliches“ Volk sich als Liebessinn vorstellt, nicht überhaupt zu verleugnen. So fragte es sich, wie solcher Sinn dann zu betätigen sei. Aber wenn der Krieg „Feindschaft“ bedeutet und Feindschaft eine üble Gesinnung, so entspringt die üble Gesinnung zwischen Völkern gemeinhin nicht erst aus dem Kriege (sie steigert sich gewiß meist in dem Kriege und gebiert vielleicht in immer höherem Maße die Neigung, dem Feinde keinerlei Liebe mehr zu erweisen), sondern sie führt vielmehr zu ihm. Schon vor dem Kriege muß mindestens in einem Teil, vielleicht in beiden, eine solche Gesinnung wider den anderen Platz gegriffen haben. Entladet sie sich jetzt in Kriegswille, so mag das eine Entwicklung sein, die ihren Ursprung in bloßer „Gegnerschaft“ nahm. Ja es ist wahrscheinlich, daß solche den Ausgangspunkt bildete und der Krieg oder die „Feindschaft“ eine Ausspitzung darstellt von Verhältnissen, die zunächst ohne sittlichen Makel waren. Ich habe oben S. 53 f. einige der Möglichkeiten angedeutet, unter denen nationale Gegnerschaften sich in Feindschaften umsetzen. Die Frage ist nunmehr die, ob wirklich immer „Kriegsfeindschaft“, d. h. die Aufkündigung des politischen Friedens und der Entschluß zu militärischer Gewaltübung, höchstens in einer „Vorperiode“ den Charakter von sitt-

---

Fragen der Kultur und der Ethik, die, wie im Leben überhaupt, so auch im Kriege praktisch nebeneinander hergehen oder sich kreuzen, aber doch nicht die gleichen Maßstäbe haben. Die rein ethischen Gesichtspunkte sind bisher entschieden zu kurz gekommen. (Fast jeder Vortrag, der in dieser Zeit gehalten worden, ist auch gedruckt worden. Wertvoll vor anderen sind manche Artikel in der „Internationalen Monatsschrift“.)

licher „Unschuld“ gehabt haben kann. Hätten die Völker sich sittlich „gehütet“, so wäre ihre „Gegnerschaft“ nicht zur Feindschaft geworden, hätte sie nicht in Krieg miteinander gebracht. Ist also „Kriegsfeindschaft“ nichts anderes als Frucht der Sünde? Kann ein Volk mit einem anderen nur in Krieg geraten, weil und sofern es „ohne Liebe“ ist? Kann ein wirklich christliches Volk nicht vorgestellt werden als ein Volk, das Kriege führt? Ich will sofort sagen, daß im Kriege freilich immer Lieblosigkeit im Spiele ist. Auf S. 45 in der Anmerkung sagte ich, daß unter Christen Kriege uatürlich nicht sein „sollten“. Gewiß, wenn erst alle Menschen Christen sind; wenn die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* je auf Erden voll verwirklicht werden wird, haben alle Kriege ein Ende. A. a. O. dachte ich daran, daß tatsächlich noch kein Volk auch nur annähernd völlig „versittlicht“, d. h. von kräftiger allgemeiner Liebesgesinnung erfüllt ist. Also praktisch handelt es sich gewiß bestenfalls um recht relative *ἀγάπη*, wenn sie denn überhaupt bei dem Entschluß eines Volkes, einen Krieg auf sich zu nehmen, in Betracht kommen, d. h. den „Grund“ zu kriegerischem Wollen hergeben kann. Man fasse die Frage in ganzer Schlichtheit und Schärfe. Wer die mögliche Zukunft der Menschengeschichte in Hinsicht von Kriegen erwägt, begeht bei seiner Überlegung leicht eine Verwechslung von Klugheit und Liebe. Möglich, daß die Menschen einmal so „klug“ werden, daß sie sich keinen Krieg mehr antun. Es ist wirklich äußerst fraglich, ob nicht schon der Geschäftssinn raten sollte, den Krieg unter den Völkern jedenfalls auszuschalten. Ein „Vergleich“, die Unterstellung unter einen „Schiedsspruch“ möchte geschäftlich immer das Ratsamste sein [1]). Aber das würde eher den Sieg des berechnenden Egoismus (siehe oben S. 28) als der Liebe bedeuten. Alle die feineren, geistigen Kulturinteressen, die der Krieg schädigt und um derentwillen einmal ein „ewiger Friede“ die Parole werden könnte, sind letztlich im ethischen Sinne auch mindestens zweischneidig. Oder förderte etwa der Hochstand der wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebungen in der

1) Vgl. die Schrift von Angell, oben S. 52 Anm.

Zeit vor dem gegenwärtigen Kriege den Liebessinn irgendwo? Ja war auch nur die durch die reiche soziale Fürsorge geschaffene Erhöhung der Lebenshaltung der Nationen ein Antrieb zu wirklich sittlicher Empfindung irgendwelcher Massen? Die Frage für den Ethiker ist aber nur die, was der „Liebe" unter den Menschen fromme, und also ob der Krieg an sich bloß ein Widerspiel zur Liebe darstelle (im sittlichen Sinne allenfalls durch Liebe eingeschränkt werden und nebenher Anlaß zu Liebesübungen, Möglichkeiten zu solchen, bieten könne), ob er nie aus der Liebe entstehen könne. Das letztere scheint eine paradoxe, eine Sophistenfrage zu sein. Sollte „Liebe" imstande sein, in der Politik wie ein möglicher Grund der „Verfeindung" zu wirken? Aber die Frage erscheint nur als eine, die Widersinn birgt. Ein Verteidigungskrieg kann doch unzweifelhaft „aus der Liebe" entspringen, so gut wie das Widerstehen des einzelnen dem einzelnen gegenüber. Ich brauche das, was ich darüber S. 27 ff., 31 ausgeführt habe, nicht erst eigens auf das Verhältnis der Nationen zueinander anzuwenden [1]). Es wäre nur noch einmal zu betonen, daß die Liebe alles zu unterstützen oder bestehen zu lassen (ich sage nicht fordert, sondern) gestattet, nur nicht die Feindseligkeit in ihrer Art. Feindesliebe ist notwendigerweise der Wille, den Feind von seiner Feindschaft, wo möglich, zu befreien. Darf eine Nation einer anderen immer wieder nachgeben, zuletzt sich von ihr unterjochen lassen? [2]) Würde sie nicht dadurch der anderen sittlich nur zum Fallstrick?

---

1) Siehe schon meine Schrift „Das sittliche Recht des Kriegs" (1906), S. 28 ff.

2) Ich rühre da an die große Frage des Existenzrechtes der Nationen. Darauf einzugehen, muß ich mir versagen. Ich bemerke nur folgendes. Ist der Begriff der Nation (im typischen Falle) der eines Volks, das zum Bewußtsein seiner Art und Lebensbedingungen gelangt und dadurch reif geworden ist (siehe die Abhandlung, die ich S. 51 Anm. nannte), so sind Nationen naturgemäß so eigenwillig gegeneinander, wie Individuen. Aber sie stehen alle nebeneinander in der gleichen „Natur", auf dem Boden unserer kleinen Erde. Ihr Recht auf Leben haben sie an sich einfach durch ihre Geburt. Nur daß jedes Volk in seiner Art, soweit wir sehen, ebenso bestimmt wie begrenzt ist durch die natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse

Man wird sagen, „Verteidigungswille" ist doch nicht „Wille" zu politischer „Verfeindung". Wer sich verteidigt, unterliegt einem Zwange. Das sich verteidigende Volk erscheint dem anderen nur als „Feind". Ich will nicht widersprechen. Dann kann also die Frage, um die es sich handelt, letztlich nur die sein: Ist es denkbar, daß ein Volk in sittlicher Weise, in und aus Liebe, ein anderes angreift? Ich denke nicht an das bloße „Zuvorkommen" im Angriff. Auch das ist eine schwierige Frage, sie berührt spezifisch das religiöse Gebiet. Heißt es nicht Gott vorgreifen, wenn man sich entschließt, zum Zwecke der Verteidigung vermuteter, erwarteter kriegerischer Absicht eines Feindes gegenüber eine eben (oder wie man vielleicht denkt, nur „jetzt noch") vorhandene günstige Lage auszunutzen? Kann die Kriegsgefahr nicht vielleicht vorüberziehen, wenn man nur wartet, Geduld übt? Anderseits: hat uns nicht Gott eigenen Verstand zum Beurteilen der Menschen und Lagen gegeben? Kann es eine Pflicht geben, den Feind zu Ende rüsten zu lassen, wenn man sieht, daß er sich zum letzten Ausholen rüstet? Heißt das nicht wieder, ihm Förderung in seiner „Bosheit" geben, ihn stärken

---

seiner „Geburt", also des Landes, das sein „Vaterland" ist. In dem Maße, als ein Volk weiß, daß sein Vaterland ihm „gehört", ihm als sein Besitz gebührt, wird es in nationalem Willen für dessen Ehre, d. i. seine Freiheit und seine Rechte einstehen. Ich wüßte nicht, wie es zu rechtfertigen wäre, daß eine Nation untergehen wolle. Daß manche im Laufe der Geschichte untergehen, „sterben" muß, ist eine Sache für sich. Das ist Gottes Wille über sie! Wir reden unter Umständen davon, eine Nation habe sich „überlebt", sie habe ihre „geschichtliche Missiou erfüllt". Aber manch eine hat doch auch eine „Wiedergeburt" erlebt! Z. B. unsere deutsche seit dem Dreißigjährigen Kriege. Eigentlich soll eine Nation leben wollen. Und sie darf, falls eine andere sie bedrängt, sie vergewaltigen will, nur kämpfend untergehen. Denn sie hat keine Ewigkeit! So hat sie ihre Zeit auszukaufen, so lange Gott es ihr gestattet. Der einzelne Volksgenosse darf und soll für seine Nation sterben wollen. Er hat die Verheißung ewigen Lebens, dann sicher, wenn er in seiner Pflicht stirbt. Schon Familien dürfen sich als solche nicht für andere preisgeben, durch andere sich „vernichten" lassen. Geschweige Nationen. Man muß sich klarmachen, daß es im Grunde nur ein Vergleich ist, wenn man Familien oder Nationen als „Individuen" bezeichnet.

in seinem feindlichen Willen, vielleicht durch den Schein eigener Einsichtslosigkeit, Mutlosigkeit, wohl gar Feigheit? Von dem „nur zuvorkommenden“ Angriff möchte ich absehen. Ich denke an die strengste, eigentlichste Form des Angriffs, die des freien Entschlusses, einen Krieg zu führen, einem anderen Volke, das ihn nicht will, anzusagen.

Das ist ja nun zweifellos eine, wenn überhaupt, dann so selten verantwortbare Unternehmung, daß ich es gewiß frivol heißen müßte, dabei jemals anders als in gewissenhaftester Prüfung der Verhältnisse den Entschluß zu fassen. Ich will nicht abstrakt theoretisieren. Der gegenwärtige Krieg mag als ein Exempel gelten und uns das sittliche Problem deutlich machen. Wir Deutschen haben diesen Krieg begonnen. Wir haben ihn begonnen unter „Zuvorkommen“, wie wir geglaubt haben und, soweit ich sehe, glauben dürfen, einer Verbrüderung gegenüber, die nur „noch nicht“ losschlagen wollte, sondern noch hätte Zeit gewinnen mögen [1]). Im äußerlichen Wortsinne sind Rußland (das sicher noch gern ein paar Wochen oder Monate hätte warten mögen) und Frankreich (das, wie es scheint, gern noch ein oder zwei Jahre gewartet hätte) uns gegenüber sich „verteidigende“ Nationen. Wir haben sie zum Kriege gezwungen, nur eben nicht in Freiheit, sondern unter dem Eindrucke, daß es heiße, eine unvermeidliche Machtprobe nicht zu vertagen, bis sie für uns gar zu schwer werde, sondern zu wagen, solange sie noch eine Hoffnung für uns in sich berge. Aber England! Von dieser Nation sind wir angegriffen. Ihr gegenüber sind wir die, welche sich verteidigen. Hier sind wir gezwungen, und nicht einmal als diejenigen, die sich für einen Krieg mit Eng-

---

1) Dieser Aufsatz ist ja längst vor dem niedergeschrieben, ehe die „Norddeutsche Allgemeine Zeitung“ (Juli/August 1915) aus den belgischen Archiven die Berichte der Gesandten brachte, die da zeigten, wie rastlos Eduard VII. den Krieg geschürt, wie er jede auftauchende Möglichkeit, daß Deutschland sich gütlich mit den anderen Nationen auseinandersetzte, durch seine Diplomatie unwirksam zu machen sich bemüht hatte. Aber auch im Herbste 1914 wußten wir genug, um dessen gewiß zu sein, daß uns der Krieg nicht erspart geblieben wäre.

land rüsteten, die einen Krieg mit ihm nur „noch nicht“ wünschten, im Gegenteil als solche, die ihn in ehrlicher Weise vermeiden zu können hofften und wünschten, das wieder nicht aus „Angst“, sondern in der Zuversicht, daß unsere zum Teil bestehende Gegnerschaft zu diesem Lande einem Ausgleich entgegengeführt werden könne, wenn es nicht seinerseits zur Feindschaft übergehe. Gerade England nun bietet mir das Exempel eines „freien“ kriegerischen Angriffs aus, wie uns von dort her versichert wird, vollsittlichem, ja aus einem Liebesmotiv! Es sieht in unserem Volke seinen Feind, aber so, daß wir ein Feind der „Menschheit“ seien, daß es uns um unserer eigenen höchsten Bestimmung willen bekriegen müsse! [1]) Das ist wie ein Schulexempel für das letzte Problem der „Feindesliebe“, das ich im Sinne habe.

England hat offiziell uns den Krieg erklärt, weil es für die Heiligkeit internationaler Verträge einstehe, die wir verletzt hätten, indem wir Belgiens Neutralität, die von uns feierlich mitverbürgte, nicht achteten. Seine leitenden Staatsmänner haben ausgesprochen, daß England sich sittlich entehrt erscheine, wenn es uns, die durch das Verhalten zu Belgien sittlich Entehrten, nicht bekriege, da das kleine Belgien für sich ja nicht stark genug dazu sei. Bald nach der Kriegserklärung ist dann wieder von Englands leitenden Staatsmännern kundgegeben, unser „Militarismus“ und „Imperialismus“ müsse niedergerungen werden, da er Europa und die Welt nie zur Ruhe kommen lassen werde. Es gelte in diesem Kriege gegen

---

1) Als ich dies schrieb, war ich wesentlich auf (viele) Zeitungsnachrichten und z. B. das Schreiben englischer Theologen an Harnack vom 27. August 1914 („Internationale Monatsschrift“, 1. Oktober 1914 = 9. Jahrgang. 1. Heft, S. 13 ff.) angewiesen. Seither erschien die Schrift von Sanday, The meaning of the war for Germany and Great Britain, Oxford, Clarendon Press, 1915, die das „gute Gewissen“, den sittlichen „Stolz“ der Engländer auf ihre Regierung in Hinsicht ihres Entschlusses, uns den Krieg zu erklären, zum Ausdruck bringt. Ich habe diese Schrift allerdings nicht selbst gelesen, glaube mich aber auf den Bericht und die sorgfältige Kritik von Loofs („William Sanday über den Krieg“, in „Deutsch-Evangelisch“, 6. Jahrgang, 1915, 6. und 7. Heft, Juni/Juli) verlassen zu dürfen.

uns endlich einmal den Frieden der Menschheit zu erzwingen. Wir erfahren, daß Englands Volk begriffen habe, wenn auch kein Krieg sonst berechtigt sei, dieser sei es, er sei der Krieg wider den Krieg, sei er siegreich beendet, so sei Krieg nicht mehr zu befürchten. England führe nur Gottes Sache; auf seiner Seite sieht sein poeta laureatus Christus stehen, auf unserer „Belial". Aber wir seien als Volk besser als unsere Regierung, der Kaiser. Wir Deutschen seien ja unfrei, betrogen und verhetzt von falschen Propheten (Treitschke, Bernhardi, Nietzsche). Vom Taumelgeist der Eroberungssucht ergriffen, seien wir zu Barbaren („Hunnen") geworden, aber vielleicht seien wir noch zu ernüchtern und zu richtiger Selbstbescheidung zu bringen. Es gelte den guten Geist unserer Vergangenheit wiederzuerwecken, zu erlösen. Wir würden sicher zuletzt Englands edlem, sittlich ernstem, frommem Volke nur Dank wissen, daß es das Schwert gegen uns gezogen habe. Denn damit habe es uns die Möglichkeit geboten, der Menschheit wieder Dienste zu erweisen [1]).

Ich schreibe hier keine politische Studie, auch keine exhortatio. So lasse ich alles auf sich beruhen, was uns am Gebaren der Engländer in diesem Kriege und in ihrer Rechtfertigung ihres Angriffs auf uns bestenfalls als Unkenntnis unserer Art erscheint. Auch das bleibt für mich außer Betracht, was uns Deutschen wohl ein Recht geben möchte, die Engländer an das Wort vom Balken und Splitter im Auge zu erinnern, eines widerwärtigen „Pharisäismus" zu zeihen. Ich gebe das Urteil über ihr Gewissen, in dem sie sich, wie sie versichern, verpflichtet fühlen an uns zu handeln, wie sie tun, Gott anheim.

Es handelt sich für mich nur um eine prinzipielle Erörterung, eine ethisch-wissenschaftliche Studie. Also: nicht

1) Auch die „Christen" in England haben sich alle Argumente der englischen Regierung und Presse mit einer Einmütigkeit, zugleich einer Leidenschaftlichkeit angeeignet, die erstaunlich und für die Völkerpsychologie höchst lehrreich ist. Vgl. dazu u. a. P. Wurster, Das englische Christenvolk und wir, 1915 (in „Tübinger Kriegsschriften"; Heft IV).

zugegeben, aber hypothetisch gesetzt, daß die angegebenen Motive Englands zu Recht beständen, würden sie nicht wirklich seinen Angriffskrieg gegen uns sittlich rechtfertigen? Angenommen, es sei so selbstlos, wie es sich hinstellt (und es scheint mir in dieser bitteren Zeit sittlich wohltuend, innerlich am ehesten versöhnend, zu denken, daß manche edle Engländer an die Selbstlosigkeit ihres Landes geglaubt haben und dauernd glauben!) [1]), also angenommen, Englands Parole wider uns bestünde zu Recht, wäre es dann nicht wirklich „Feindesliebe" gegen uns, daß es uns entgegengetreten, um uns mit Gewalt zur Besinnung zu bringen? In meiner Schrift über den Krieg 1906 habe ich geschrieben (S. 29): „Jesus denkt bei der Feindesliebe an die einzelnen Seelen, es gibt aber auch Völkerseelen. Und auch diese habe ihre Gefahren. Die schlimmeren, weiter noch reichenden als die der einzelnen Seelen. Ein Volk, das sich an Hochmut und Brutalität gewöhnt, gefährdet sittlich jedes einzelne seiner Glieder. Ist es in Privatverhältnissen nicht der Sinn der Forderung Jesu, daß wir dem Feinde Vorschub leisten in seiner Gesinnung als

---

1) In der Schrift von Wurster findet man sehr maßvolle, ruhige Gedanken über die sittliche Verfassung, in der Englands „Christen" sich für den Krieg wider uns einsetzen. — Daß die englische Regierung „sittliche" Motive vor dem Parlament und dem Volke nur vorschützte, ist ja kein Zweifel. Aber man kann den Eindruck haben, daß sie solche vorschützen mußte, um das Volk für ihre Politik zu gewinnen. Dann darf man glauben, daß selbst weite Volkskreise nicht in Heuchelei, sondern nur in Verblendetheit (wie Wurster meint) und kraft der Enge ihres „insularen" Horizonts durch die Schlagworte der Regierung und der Presse betört wurden. Das gestattet uns, das englische Volk von seiner Regierung in gewissem Maße zu unterscheiden, wie sie uns von unserer Regierung unterscheiden wollen. Daß in England der „cant" einen sehr großen Spielraum hat, wissen und beklagen sittlich feinfühligere Menschen dort selbst. Der Ausdruck ist unübersetzbar. M. Busch, Ein böser Geist im heutigen England („Grenzboten", 1888), sagt: „Der Ausdruck Cant bezeichnet Unwahrhaftigkeit mit dem Gefühle, wahr zu reden oder zu sein. Täuschung anderer, die zugleich Selbsttäuschung ist." Carlyle habe den cant den „Fluch" seiner Nation genannt, und als den „Zustand" bezeichnet, wo man „aufrichtig unaufrichtig" sei, d. h. an das selbst glaube, das man sich vormache (Tönnies, Englische Weltpolitik in englischer Beleuchtung [1915], S. 6 Anm. 2). Cant herrscht in Deutschland nicht.

solcher, seinem Hasse, seinem Egoismus, so ist es auch unter Völkern nicht seinem Geiste entsprechend, daß eins dem anderen zum Fallstrick werde, um sich dauernd in Begehrlichkeit, dumpfer Abneigung, oder was gerade das eine wider das andere zur Feindseligkeit treibt, zu verfangen. Auch Völker sind es einander schuldig — um des Gedankens der Menschheit willen —, sich zur Besinnung zu rufen. Der Krieg ist unter Umständen das einzige Mittel, wie das geschehen kann." Ich dachte bei diesen Worten damals wesentlich an das Recht des Widerstands in Form des Kriegs, weniger an das freier Entschließung zum Krieg. Aber sie gelten unter gegebenen Umständen auch für das sittliche Recht eines Angriffskriegs! Eine Nation, die nicht bloß nach einem Schleier sucht, der für die Augen anderer und die eigenen Augen verberge, was bei ihr die eigentlichen, selbstsüchtigen Beweggründe zum Angriffe sind, eine Nation, die nicht bloß im letzten Augenblicke, erschreckend über das, was sie ihrer Regierung vorzubereiten gestattet hat, den Kriegsentschluß sich sittlich verbrämen möchte, die in offener Ehrlichkeit eine andere zu bekriegen sich aufmacht, weil sie wie ein Erzieher, ein Richter an Gottes Statt gegen diese aufzutreten eine Pflicht zu sehen meint, übt durch Angriff Feindesliebe. Ich meine freilich doch, daß es praktisch — den Fall eines Befreiungskriegs, wie wir ihn vor hundert Jahren zu führen hatten [1], natürlich ausgenommen — fast immer richtig sein werde, wenn eine Nation in dem Verspüren von Antrieben, sich eine solche „Pflicht" aufzuerlegen, vielmehr an Röm. 12, 18 und 19 denke und wörtlich danach handle [2].

Noch ist die Frage berechtigt, wie Feindesliebe nach dem Kriege, im Siege, zwischen Nationen zu betätigen sei. Nach dem, was bisher ausgeführt wurde, darf ich mich da jedoch sehr kurz fassen. Ist der Krieg sittlich berechtigt, so auch seine Frucht

1) Ich denke auch an die Balkanvölker im Verhältnis zur Türkei.

2) Der Krieg von 1813 war uns wie ein Geschenk des Gottes, der ἐκδίκησις übt. Aber „Befreiung" als Ziel eines Krieges ist auch kein freigewähltes „Erziehungs"-Ziel. Als ein solches erscheint dasjenige, das Österreich Serbien gegenüber im Auge hatte. Mein Urteil bleibt da doch eben unsicher.

und die Sicherung derselben. So darf jede Friedensverhandlung unter dem Gesichtspunkt gestellt werden, daß berechtigt, ja Liebe ist, was nach irgendwie wahrscheinlicher Hoffnung fortan ein politisch normales Verhältnis sichert. Ist zu befürchten, daß der unterlegene Feind nur auf „Rache“ sinnen werde, so ist es das sittlich Richtige, ihm nach Möglichkeit die Mittel dazu fortzunehmen. War der Krieg durch Begehrlichkeit, Neid u. dgl. hervorgerufen, so darf der Angegriffene als Sieger das für sich sicherstellen, was ihm versagt (vielmehr geraubt) werden sollte. Handelt es sich wirklich um ein „erzieherisches“ Ziel, so ist vollends alles das „Liebe“, was den Feind „anders“ machen, bei der Selbstbesinnung auf die ihm vielleicht verborgen gewesene Fehlentwicklung seines Volkstums und auf das, was er an wirklicher „Mission“ unter den Nationen besitze, festhalten kann. Das sind freilich ebenso abstrakte wie ideale Gesichtspunkte, praktisch möchte man den Sieger schon preisen dürfen, der sich vor Brutalität in der Ausnutzung seiner Macht über den Feind zu hüten weiß. Als ein Muster sittlicher Politik bei erstrittenem Siege glaube ich, und mit mir gewiß mancher, Bismarcks Verhalten zu Österreich erachten zu dürfen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Liebe im Vollsinn nur von Person zu Person geübt werden kann. Die Wesensmerkmale der ἀγάπη, die ich oben S. 14 ff., 33 f. feststellte (Sache des Willens- und Herzens, herzlicher Wille zur Förderung, zum Dienen, zur Selbstlosigkeit, dies alles den Menschen gegenüber so, wie der christliche Gottesglaube eine Bestimmung der Menschen vor Augen rückt), diese Merkmale sind sämtlich derart, daß sie nur in Personen als solchen, in einem Kreise von Menschen also voll nur dann, wenn alle einzelnen in ihm sie innerlich (d. i. „persönlich“) übereinstimmend zu eigen haben, wirkliches Leben gewinnen. Es ist kein unvollziehbarer Gedanke, daß die ἀγάπη in äußerlichen Formen, Gesetzen, Einrichtungen (Rechten und Ordnungen) zum Ausdruck gebracht werde. Aber der „Ausdruck“ kann „leblos“ werden, Form ohne Inhalt. Und völlig wird keine

sachliche Form jemals zum Ausdruck bringen, was begrifflich nie ganz „Sache" ist. Läßt sich der Wille vielleicht gänzlich „objektivieren", das Herz (Gemüt) ist und bleibt „subjektiv". Das hat die Liebe in jedem Sinn (als ἔρως, στοργή, φιλία, ἀγάπη) zu eigen, daß sie ein Moment von Überbegrifflichkeit, also von dem, was nicht „ausgesprochen" und also auch nicht „festgelegt" werden kann, an sich trägt. So können Völker sich nie im Vollsinn „lieben"! Ich meine das nicht nur in dem Sinne, daß sie in der Geschichte nie zu voller Versittlichung gelangen werden. Das werden auch die Individuen nicht. Vielmehr meine ich es in dem Sinne, daß sie als Massen, auch als vollorganisierte Massen, als „Nationen", nie das Ganze dessen sein werden, was die Einzelnen als Summe sind und bedeuten. In den Nationen wird die Spannung zwischen den Regierenden und Regierten, den Einzelnen, die die Macht haben, und jenen anderen Einzelnen, in deren Namen sie doch allein die Macht haben, nie schwinden. Die Staatsoberhäupter werden oft die sittlich Reiferen, Verständnisvolleren, Willigeren sein, oft auch wird das „Volk" es sein. Es ist noch eine eigentümlich ungeklärte Sache um die „Volksseele". Es gibt eine solche, es gibt einen „Volksgeist", es gibt Volksliebe und Volkshaß, Volkszorn, Volksneid usw. Aber die Volkspsychologie (wohl zu unterscheiden von der „Völkerpsychologie") [1]) ist noch in ihren Anfängen. Es sind noch mehr oder weniger unsicher greifbare Größen, wenn von einem Volkswillen und Volksgemüte die Rede ist. Was ist das doch für ein geheimnisvolles Ding, die „öffentliche Meinung", das „öffentliche Gewissen" (das Volksgewissen)! Immer wieder stößt man auf einzelne, auf bestimmte Personen, als die Schöpfer jener und dieses! Sind sie auch die Träger? [2])

---

1) Diese komparative Disziplin hat es mit den besonderen Formen des Seelenlebens der Völker zu tun, die „Volkspsychologie" gilt den elementaren Formen und Faktoren der Massenempfindungen und -strebungen.

2) In engerem (nicht schwächerem) Maße trifft man Gemeinbewußtsein, -willen usw. ja bei jeder Gruppe innerhalb des Volks, bei den Parteien, beim Heere, den Schulen, zumal auch den Familien. Die Wissenschaft der Massenpsychologie (Massenbetätigungen) wird bei den einfachsten Fällen (aber welche

Aber darf ein Einzelner nach seiner sittlichen Einsicht für alle handeln? Und nach welchem Maßstab hat er zu handeln, wenn er doch der Vertreter des Volks ist? Ist er nicht im Grunde auch als absoluter Herrscher nur wie ein „Vormund" seines Volks? Vollends in internationalen Beziehungen? Kann die „goldene Regel" (sei es auch nur in Gedanken) auf die Beziehung von Nationen angewendet werden? Sie schließt doch das Verzeihen ein?! Können Nationen einander „verzeihen"? Sie können sich nach einem Kriege wieder zu den verschiedensten Formen des Verkehrs und Austauschs, auch der Förderung zusammenfinden. Über alles Vergangene können sich die Schleier des Vergessens breiten. Aber Vergessen und Verzeihen ist nicht dasselbe [2]). Zu völligem Verzeihen gehört der Wille, zu vergessen, aber Verzeihen ist doch mehr als solcher Wille. Es ist darüber hinaus der Wille zu selbstloser Förderung in erneuter Gemeinschaft, also unter gegebenen Umständen zur Selbstaufopferung. Können und dürfen Nationen einander mehr gewähren

---

sind das? — wohl das Heer und die Schule, speziell das Internat!) einzusetzen haben. Es handelt sich in zunächst greifbarer Weise um die Kraft und Fortwirkung von Ereignissen und Überlieferungen aller Art (Grundsätzen [Dogmen], Gewöhnungen, Sitten, Legenden usw.). Ruht sie auf dauernden „Suggestionen"? Aber werden diese nicht immer wieder lebendig durch Einzelne? Was ist es mit der Begeisterung und der Angst der Massen? Z. B. bei Tumulten. Mit der besonderen Tapferkeit oder der Feigheit bestimmter Regimenter? Mit der besonderen Opferwilligkeit, Eigensucht usw. der verschiedenen Stände? Immer wieder tritt bei einer Masse der Moment ein, wo nur Befehl (Zwang), also der Einzelne, etwas erreicht! Vor allem wichtig ist heutigestags die Presse! Aber gerade sie hängt ja wieder ab von „Inspirationen", die sie empfängt (zuletzt dann freilich umgekehrt von den Wirkungen, die sie in der öffentlichen Meinung erzielt). — Manche wertvolle Gedanken bei G. Chatterton-Hill, Individuum und Staat (1913). Vgl. auch Wundt, Über das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft (1891) in: „Reden und Aufsätze" (1913). Die umgekehrte Fassung des Themas ist mindestens ebenso notwendig. (Unzweifelhaft steckt in allen Gemeinschaften, am meisten in der Volksgemeinschaft, noch ein ursprüngliches Herdengefühl. Aber „Einzelne" sind es, die es zum Bewußtsein bringen und zugleich mit neuen Inhalten erfüllen!)

2) Das Vergessen wird dem Volke als Masse meist nur zu leicht!

als den Willen zur Selbstbeschränkung[1])? Ist z. B. Bündnistreue bis zum eigenen Untergang von einer Nation, die nicht um ihre eigene Existenz mitkämpft, sittlichermaßen zu fordern? Doch es ist nicht der Ort, das Problem der Nation, was sie als solche sittlich kann und nicht kann, zu Ende zu verfolgen.

---

1) Wenn Feindesliebe auch das προσεύχεσθαι ὑπὲρ τῶν διωκόντων einschließt (immer? für den wirklich frommen Menschen doch gewiß in dem Maße, als er die Versuchung zum Hasse spürt!), kann eine Nation für ihre Feinde beten?! Wie soll sie es tun? In Gestalt eines Bettags? Regelmäßiger kirchlicher Fürbitte? Würde das ohne die Gefahr der Unwahrhaftigkeit geschehen können? Selbstverständlich würde es sich ja nicht darum handeln, für die Waffen des Feindes zu beten. (Aber darf ein Volk umgekehrt einfach seinen Sieg erflehen?) „Fürbitte" für den Feind (sein besseres Wesen, oder etwa nach der Art, wie Jesus auf Golgatha betete, Luk. 23, 34: man las, in England sei in solchem Geiste für Deutschland gebetet worden) erweckt, öffentlich gesprochen, fast unvermeidlich den Eindruck der Heuchelei und ist kaum vorzustellen ohne Selbstüberhebung. So mag man den Gedanken ins Auge fassen und allerdings im Volke stärken, daß Gott auch der Gott des Feindes wie aller Völker ist, daß er also nicht zur „Partei" gemacht werden darf! Vielleicht könnte dabei am lautersten etwas wie ein „Herz" der Nation sich zeigen und betätigen!

2.

Die religiöse Beurteilung des Leidens Jesu im Neuen Testamente.

Von

Albert Bruckner [1]).

Als Jesus von Nazareth, der Prophet aus Galiläa, wie ihn ein Großteil seiner Volksgenossen nannte, am Kreuze in größter Verlassenheit verschied, dachte niemand daran, in seinem Tode ein weltgeschichtliches Ereignis zu erblicken oder gar von demselben das Heil der sündigen Menschheit abzuleiten. Selbst seine treuesten Freunde erwarteten von seinem Sterben nichts weniger als große und segensreiche Wirkungen. Für sie bedeutete vielmehr sein schmachvoller Tod nichts anderes als den völligen Zu-

1) Dieser Aufsatz ist die hinterlassene Arbeit eines Schweizer Theologen, † 1913, der zuletzt Pfarrer in Argentinien war. Geboren 1872 zu Basel, war er ebendort einige Jahre Privatdozent der Theologie und übernahm dann zuerst in der Schweiz ein Pfarramt. Er hat eine Reihe von Schriften verfaßt und sich als theologisch ebenso vielseitig interessiert wie gebildet gezeigt. Besonders bekannt sind seine Arbeiten über Julian von Eclanum (1897) und Faustus von Mileve (1901). Auch eine Schrift über die Moraltheologie des Alfons von Liguori (1904). Dem N. T. galt 1902 eine Studie bezüglich der darin vorkommenden Irrlehrer, die er in drei Hauptgruppen schied. Der Aufsatz, den wir hier bringen, ist nicht ganz fertig geworden: ein sechster Abschnitt hätte noch den johanneischen Schriften gelten sollen. Er trägt auch sonst an einigen Stellen leichte Spuren davon, daß die letzte Feile nicht angelegt werden konnte. Aber er ist gedankenreich und voll von Anregungen. So bringen wir ihn gern in unserer Zeitschrift, natürlich ohne uns darum irgendwie für die Anschauungen, die er entwickelt, selbst einzusetzen. Bruckner zitiert keinen anderen Forscher. Das ist, wie man bald sieht, nicht Überheblichkeit, sondern insofern in der Sache begründet, als es endlos geworden wäre, wenn er sich mit jemandem hätte auseinandersetzen wollen; er tat wohl recht daran, nur seinen eigenen Faden zu verfolgen und nicht zu einem Buche zu erweitern, was als Aufsatz vielleicht um so sicherer sich Beachtung schafft.

Die Red.

sammenbruch aller ihrer frohen messianischen Hoffnungen, als das tieftraurige Ende eines verheißungsvollen Anfanges. Und doch dauerte es nur wenige Jahrzehnte, bis Tausende von Menschen in aller Welt Enden in dem Kreuzestode Jesu den Grund ihres ewigen Heils erblickten. Man nimmt vielfach an, daß dieser ganze Umschwung in der Betrachtungsweise des Todes Jesu durch seine Auferstehung von den Toten, oder durch den allgemeinen Glauben der Christenheit an dieselbe, verursacht und herbeigeführt worden sei, und sieht sich deshalb von Anfang an der Notwendigkeit überhoben, nach den Gründen zu fragen, die unter der Voraussetzung der Auferstehung Jesu zu der Entstehung des Wortes vom Kreuz innerhalb der neutestamentlichen Christenheit geführt haben. Man begnügt sich von diesem Boden aus gewöhnlich damit, die verschiedenen neutestamentlichen Anschauungen und Lehren über den Tod Jesu zusammenzustellen, und denkt kaum daran, hier ein Wachsen und Werden und die Gesetze desselben suchen zu wollen. Diese Betrachtungsweise ist aber eine durchaus oberflächliche und ungenügende. Denn die Auferstehung Jesu erklärt uns bloß, wie es möglich war, daß die Jünger trotz des schmachvollen Todes ihres Meisters an dem Glauben an seine Messianität festhielten und zuversichtlich sein baldiges Kommen in Herrlichkeit erwarteten, aber sie erklärt uns noch durchaus nicht, warum die Jüngergemeinde auch dem Tode Jesu selbst eine solche Heilsbedeutung zuzuschreiben begann. Gewiß wäre es ohne die Auferstehung Jesu niemals zu einer positiven Würdigung des Todes Jesu gekommen, aber diese selbst war damit noch nicht gegeben und nicht einmal gefordert. Oder doch höchstens so, daß er als die notwendige Voraussetzung derselben erschien, als der dunkle Hintergrund, von dem sich diese um so heller und leuchtender abhob. Der Glaube an die Auferstehung Jesu schuf wohl die Möglichkeit, auch seinem Tode einen positiven Heilswert beizumessen, aber er bedeutete noch nicht die Verwirklichung dieser Möglichkeit. Von dem Glauben an die Auferstehung Jesu aus war es der urchristlichen Gemeinde möglich, ihr Heil auch von dem Tode Jesu abzuleiten, aber es war nicht notwendig, daß sie dies tat, und wenn sie es tat, so konnte sie es auf man-

cherlei Art und Weise tun. Und die tatsächlich vorhandene Mannigfaltigkeit des religiösen Urteils über den Wert des Todes Jesu innerhalb der neutestamentlichen Schriften ist ein sprechendes Zeugnis für die Richtigkeit der obigen Erörterungen.

Da ferner der Glaube an die Auferstehung Jesu die notwendige Voraussetzung aller positiven Werturteile über den Tod Jesu war, so konnte man demselben zunächst nur eine relative und sekundäre Bedeutnng beimessen, und es bedurfte eines besonderen Anstoßes, um ihm einen von derselben unabhängigen Heilswert zuzuschreiben. Aber auch dann noch konnte man ihn nicht von jener trennen, weil man sich zu klar dessen bewußt war, daß jede positive Wertung desselben auf seiner Auferstehung basierte und ohne dieselbe überhaupt nicht denkbar war. Erst der Theologie späterer Jahrhunderte ist es möglich geworden, das Fundament dieses Glaubens an die Auferstehung Jesu zu bestreiten und ihr stolzes Gebäude von der Heilsbedeutung des Todes Jesu in die Luft zu bauen, aus der es dann aber sehr bald wieder zertrümmert herunterkam, da es unmöglich ist und unmöglich bleiben wird, in dem Tode Jesu eine Heilstatsache zu erblicken, ohne daß man auch in irgendwelcher Weise den Glauben an seine Auferstehung zum Fundamente derselben macht.

1. Die Gedanken Jesu über seinen Tod.

Bei der Behandlung unseres Problems gehen wir naturgemäß von der Frage aus, ob sich nicht bereits in der Predigt Jesu Gedanken ausgesprochen finden, die eine positive Wertung seines Todes erkennen lassen, und in denen wir deshalb die fruchtbaren Keime der späteren religiösen Würdigung innerhalb der urchristlichen Gemeinde erblicken können. Diese Frage müßte unbedingt bejaht werden, wenn das Johannesevangelium in der Weise auf Authentizität Anspruch erheben könnte, daß die darin berichteten Reden Jesu als wirkliche Reden Jesu betrachtet werden dürften, was aber heute mit guten Gründen eigentlich nicht mehr aufrechterhalten werden kann. In den synoptischen Evangelien aber ist die Ausbeute an direkten Aussprüchen Jesu so gering, und überdies die Deutung der wenigen hier in Betracht fallenden

Stellen so vieldeutig und unbestimmt, daß es sich wohl begreift, daß diese Frage von angesehenen Exegeten verneint worden ist. Der bekannte Ausspruch Jesu (Mark. 10, 45 c. par.): „Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen, und sein Leben anstatt (ἀντί) vieler zum Lösegeld zu geben" besagt an sich ja doch kaum mehr, als daß Jesus sein Leiden und Sterben, wie sein Leben überhaupt, als einen Dienst an vielen seiner Mitmenschen betrachtet habe. Die nähere Deutung des „Lösegeldes" und der „vielen" aber, die für unsere Frage sehr wesentlich ist, hängt durchaus von den Anschauungen ab, die Markus in den Christengemeinden seiner Zeit vorfand, und fällt deshalb hier für uns zunächst außer Betracht.

Ähnlich, wenn nicht noch schlimmer, ergeht es uns mit den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls. Schon um deswillen, weil sie auch in ihrer ältesten uns bekannten Form, bei Markus (14, 22. 24), nicht über jeden Zweifel erhaben sind. Denn wenn diese Worte, wie uns ein Blick auf die verschiedenen Abendmahlsberichte unmittelbar beweist, auch nach ihrer schriftlichen Fixierung noch so mancher Veränderung unterworfen gewesen sind, so ist es zum mindesten nicht unwahrscheinlich, daß auch die Zeit an ihrer bloß mündlichen Überlieferung nicht spurlos vorbeigegangen ist. Gibt man das aber zu, so bleibt als einigermaßen gesichertes Resultat nur die Doppelformel übrig: „Nehmet, das ist mein Leib, das ist mein Blut", oder doch höchstens, „das ist mein Bundesblut." So aber fehlt ihnen jede sichere Beziehung auf seinen Opfer- oder Sühnetod. Denn was erst durch die Auslegung hineingebracht werden muß, hat für unsere Untersuchung vorerst außer Betracht zu bleiben. Aber auch wenn man annimmt, daß die Worte: „Das für viele vergossen wird", ursprünglich sind, so steht doch nichts darin von dem Werte des Todes Jesu für die Vergebung der Sünden. Sondern diese Beziehung wurde sichtlich erst später durch Matthäus beigefügt. Und die Worte Jesu am Kreuz, denen schon manche tiefsinnige Deutung des Todes Jesu entwunden wurde, enthalten das Gewünschte auch nicht, selbst wenn man davon absieht, daß aus der Leidens-

geschichte selbst sich die schwersten Bedenken gegen die Echtheit einzelner Worte erheben. Ja das innerlich und äußerlich bestbezeugte von ihnen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ schließt eine solche Wertung geradezu aus, und die anderen alle nehmen darauf gar keinen Bezug. Selbst das johanneische Wort: „Es ist vollbracht“ scheint mir für unseren Zweck bedeutungslos. Denn es ist doch wohl klar, daß dieses Wort — unter Voraussetzung seiner Originalität — nicht als eine Reflexion Jesu über den erfolgreichen Abschluß seines Lebenswerkes, sondern nur als ein Seufzer der Erleichterung über das nunmehr ausgestandene Leiden verstanden werden könnte. Was aber mehr darin liegt, kommt sicherlich auf das Konto des Verfassers des Johannesevangeliums und kann uns als solches erst an einer viel späteren Stelle beschäftigen.

Solange man sich nur mit diesen wenigen Aussprüchen Jesu beschäftigt und aus ihnen eine Deutung seines Todes zu eruieren sucht, ist es begreiflich, wenn dabei nichts oder doch nichts Sicheres herauskommt. Und man versteht es deshalb sehr leicht, daß verschiedene Exegeten darob auch ihre Echtheit bestritten und direkt erklärt haben, bei Jesus fänden sich keinerlei Ansätze zu einer positiven Würdigung seines Todes. Aber erheblich weiter kommen wir, wenn wir die Reden Jesu daraufhin prüfen, ob sich nicht überhaupt in ihnen Anspielungen auf seinen gewaltsamen Tod finden, und dann von diesem erweiterten Standpunkt aus an unsere Frage herantreten.

Da begegnet uns nun zunächst eine ganze Reihe von Äußerungen Jesu, die uns bezeugen, daß unser Herr wenigstens gegen das Ende seines Lebens hin einen gewaltsamen Tod vorausgesehen und denselben nicht als eine Folge zufälliger äußerer Umstände, sondern als eine Fügung Gottes betrachtet hat. Es handelt sich dabei nicht bloß um das dunkle Wort (Mark. 2, 20) von dem Tage, da den Hochzeitsleuten der Bräutigam entrissen sein wird, und um die in ihrer jetzigen Form mit Recht vielbeanstandeten Leidensweissagungen (Mark. 8, 31; 9, 12; 9, 31; 10, 32—34; c. par.), sondern es gibt noch eine ganze Reihe weiterer Worte Jesu, die alle diesen Gedanken enthalten. Da ist zunächst die

Frage Jesu an die Zebedäussöhne (Mark. 10, 38): „Könnet ihr den Kelch trinken, den ich trinke und euch taufen lassen mit der Taufe, da ich mich mit taufen lasse?" Da ist ferner die Erzählung von den bösen Weingärtnern (Mark. 12, 6ff.), die den Sohn nahmen, ihn töteten und aus dem Weinberg herauswarfen, und ebenso der Ausspruch (Mark. 12, 10 c. par.) von dem Stein, der von den Bauleuten abgeschätzt und vom Herrn zum Eckstein gemacht wurde. Weiter kommen hier in Betracht die Aussprüche Jesu: „Ich bin gekommen, ein Feuer auf die Erde zu werfen, und wie gerne wollte ich, es wäre schon entzündet. Ich habe vor, mit einer Taufe getauft zu werden, und wie beengt es mich, bis sie vorüber ist" (Luk. 12, 49. 50) und: „Gehet hin und saget diesem Fuchse: Siehe, ich treibe Teufel aus und vollziehe Heilungen, heute und morgen, und am dritten Tage nehme ich ein Ende. Aber heute und morgen und am dritten Tage muß ich wandern, denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems zugrunde geht" (Luk. 13, 32. 33). Und dahin gehört schließlich auch noch die unerfindbare Bitte Jesu in Gethsemane: „Abba, Vater, es ist dir alles möglich; nimm diesen Kelch von mir, aber nicht wie ich will, sondern wie du" (Mark. 14, 36 c. par.).

In allen diesen Worten spricht Jesus nicht nur die Gewißheit seines gewaltsamen Todes aus, sondern auch dessen höhere Notwendigkeit. Es ist nicht seine Willkür, die ihn den gewaltsamen Tod suchen heißt, und ebensowenig ist derselbe die Folge zufälliger Umstände. Sondern sein Tod entspringt nach Jesu oft geäußerter Überzeugung einem höheren Willen, es ist ein göttliches Muß, dem er sich in demselben fügt, obgleich es ihm gelegentlich davor bangt und graut. Und der Ausdruck dieser Überzeugung, daß sein Tod für ihn ein heiliges Muß ist, darf ohne weiteres auch als der originale Kern der zahlreichen Leidensweissagungen betrachtet werden, mit denen Jesus nach den Synoptikern seine Jünger auf das Geheimnis seines Todes vorzubereiten suchte. Jesus hat demnach seinen Tod als eine Art Gottesgesetz und Gottespflicht empfunden, die er erfüllen mußte, wenn er nicht Gott und seinem heiligen Willen ungehorsam sein wollte. Aus diesem

ersten grundlegenden Ergebnis aber folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß Jesus seinem Tode innerhalb des göttlichen Weltplans eine gewisse Bedeutung zuerkannte. Sobald Jesus überzeugt war, daß Gott seinen gewaltsamen Tod wolle, so folgte daraus für ihn ohne weiteres, daß Gott ihn um eines bestimmten Zweckes willen wolle, und diesen Zweck konnte er bei seinem einzigartigen religiösen Bewußtsein nur in irgendwelchem inneren Zusammenhang mit dem Kommen des Reiches Gottes stehend sich vorstellen.

In der Vorstellung des zeitgenössischen Judentums, die auch in der Predigt Johannes des Täufers zutage tritt, war das Kommen des Reiches Gottes aufs engste verknüpft mit dem Anbruch des Gerichtes Gottes über die sündige und verderbte Welt. Es ist derselbe göttliche Akt, der den Frommen das Reich Gottes und den Gottlosen das Gericht sendet. Zu der gleichen Zeit, wo die Gottesfürchtigen zur Freude des Reiches Gottes eingehen, werden die Gottlosen von dem Gerichte betroffen. Ein und dasselbe Ereignis ist für die Bußfertigen Grund zu ewiger Wonne und für die Unbußfertigen zu nimmer endendem Jammer. Derselbe Stärkere, der den Weizen in seine Scheune sammelt, verbrennt die Spreu mit nimmer auslöschendem Feuer. Diese Vorstellung von dem engen Zusammenhange zwischen dem Kommen des Reiches Gottes und dem Anbruch des Gerichtes findet sich aber auch genau so in der Predigt Jesu. Es ist auch nach seiner Anschauung dieselbe Ernte, in der das Unkraut verbrannt und der Weizen in die Scheune gesammelt wird. Es ist ferner derselbe Fischzug, bei dem die guten Fische in die Gefäße gesammelt und die faulen weggeworfen werden, und es ist schließlich dasselbe Gericht, bei dem die Guten ihren Lohn und die Ungerechten ihre Strafe empfangen. Und auch darin stimmt Jesus mit Johannes und vielen seiner jüdischen Zeitgenossen überein, daß er dieses beides nicht erst in nebelhafter Ferne, sondern in unmittelbarer Nähe erwartet, so nahe, daß er gelegentlich sogar von dem Reiche Gottes als etwas bereits Gegenwärtigem reden kann (Luk. 4, 21; 11, 20; 17, 21).

Jesus hat ferner mehrfach die Zeit, während deren er unter seinem Volke wirkte, unter dem Gesichtspunkt einer letzten Gna-

denfrist dargestellt, die Gott auf seine Bitte hin dem Volk der Juden noch einmal gewährt habe, und er bemühte sich deshalb unablässig innerhalb derselben noch möglichst viele dem drohenden Untergange zu entreißen. Besonders deutlich tritt dies zutage in dem Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum, wo Jesus den Weingärtner zu seinem Herrn sprechen läßt: „Herr, laß ihn noch dies Jahr, bis daß ich um ihn grabe und bedünge ihn, ob er vielleicht künftige Frucht bringt; wenn nicht, so magst du ihn umhauen lassen". Aber beinahe eben so stark tritt dieser Gedanke darin hervor, daß Jesus im Blick auf das verblendete Jerusalem ausruft: „Ach wenn du doch bedächtest zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dienet; nun aber ist es vor deinen Augen verborgen" (Luk. 19, 42). Und schließlich gibt Jesus dieser Überzeugung auch noch Ausdruck, wenn er im Gleichnis von den ungetreuen Weingärtnern von dem Besitzer des Weinberges erzählt: „Noch hatte er einen geliebten Sohn, den sandte er zuletzt zu ihnen und sprach: vor meinem Sohne werden sie sich scheuen" (Mark. 12, 6).

In all diesen Worten spricht Jesus aber zugleich die Überzeugung aus, daß wenn das Volk auch diese letzte Gnadenfrist versäume, das Gericht Gottes unwiderruflich über dasselbe hereinbrechen werde. Und warum? Weil das jüdische Volk mit Jesu Verwerfung das Maß seiner Schuld voll mache und damit das Gericht Gottes herbeiziehe. Das ist z. B. der Grundgedanke des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern (Mark. 12, 1—9). Dieselben haben ja eigentlich schon mit der Verweigerung der vertraglichen Abgabe und noch mehr mit der Verhöhnung, Mißhandlung und Tötung der Knechte den Gerichtszorn reichlich verdient, aber in seiner Langmut räumt ihnen der Herr immer wieder eine neue Frist zur Besinnung ein, bis sie in ihrer Vermessenheit sich sogar an dem einzigen geliebten Sohne selbst vergreifen und dadurch den furchtbaren Gerichtsausbruch direkt provozieren. Und dieser tiefernste Gedanke findet eine furchtbare Bestätigung in der Gleichnisgeschichte von dem verdorrten Feigenbaum und in dem zornigen Worte: „Wehe euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr die Gräber der

Propheten bauet und die Denkmäler der Gerechten schmückt und dabei sagt: Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, dann wären wir nicht ihre Genossen geworden an dem Blute der Propheten. So bezeugt ihr euch doch selbst, daß ihr Söhne derer seid, die die Propheten getötet haben. Nun so macht das Maß eurer Väter voll. Ihr Schlangen- und Otternbrut, wie wollt ihr dem Gerichte der Hölle entfliehen?" Matth. 23, 29 bis 34.

So war das Leben Jesu ein überaus tragisches, tragischer noch als das des größten der Propheten, Jeremias, der in mehreren Stellen seines Werkes dem Jammer seines Herzens darüber einen ergreifenden Ausdruck gibt, daß es ihm nicht gelingen könne, durch seine Predigt das Herz seines Volkes zu erweichen und so das drohende Verhängnis von ihm abzuwenden, sondern daß er durch sein Wirken die Schuld seines Volkes noch vermehren und so auch sein Gericht verschlimmern müsse. Aber wie mußte es erst auf der Seele Jesu lasten, daß sein ganzes Liebeswerben umsonst, ja mehr als umsonst sei, daß er nicht der Heiland seines heißgeliebten Volkes werden könne, sondern daß er durch seinen Tod sogar die Ursache seines Unterganges werden müsse. Von hier aus wird uns auch das Zittern und Zagen Jesu in Gethsemane und seine große Angst vor dem Sterben am Kreuz viel verständlicher als von irgendeiner anderen Annahme aus. Damit wird nämlich der Gebetskampf Jesu in Gethsemane zu dem letzten Ringen Jesu um sein Volk, zu einer letzten inständigen Bitte um einen neuen Aufschub des Gerichtes. Und die Worte Jesu an die jammernden Frauen von Jerusalem: „Ihr Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und euere Kinder" (Luk. 23, 28) und seine erste Bitte am Kreuz: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" (Luk. 23, 34), bezeugen uns deutlich genug, daß diese Gedanken ihn in seinen letzten Stunden viel beschäftigt haben. Die letzten Tage in Jerusalem hatte er noch einmal in verdoppeltem Eifer um die Seele seines Volkes gerungen und gekämpft, ob es nicht in der elften Stunde noch Buße tun wolle, nun aber da hier auch gar nichts mehr zu hoffen ist, und die letzten Minuten

der von ihm erwirkten Gnadenzeit für sein Volk verrinnen, da bestürmt er noch einmal seinen himmlischen Vater um einen anderen Weg, damit das Volk nicht um seinetwillen zugrunde gehen müßte. So hat es Jesum nicht gegraut vor dem Tode selbst, sondern vor den Folgen seines Todes für sein armes, betörtes und schuldbeladenes Volk. Seine Fehlbitte aber offenbart dem, der sehen will, besser als alles andere die furchtbare Macht der Sünde, daß nämlich die inbrünstige Bitte Jesu nicht mehr imstande war, der Macht dieser Schuld und Sünde gegenüber einen Aufschub zu erzielen.

In Jesu Predigt war aber, wie bereits bemerkt, das Kommen des Gerichtes Gottes auf das engste verknüpft mit dem Anbruch des Reiches Gottes, und so muß auch der eben geschilderte Gedanke von der furchtbaren Bedeutung seines Todes für Jesum etwas Tröstliches und Erhebendes gehabt haben. Jesus kann seinen Tod nicht nur negativ als eine starke Beschleunigung des Anbruches des göttlichen Gerichtes, sondern er muß ihn ebenso sehr positiv als eine wesentliche Beschleunigung des Kommens des Reiches Gottes empfunden und angeschaut haben. Demzufolge kann es uns auch nicht wundern, wenn wir in zahlreichen Worten Jesu, in denen von der Zukunft des Reiches Gottes die Rede ist, beide Momente in innigster Wechselbeziehung erwähnt finden. An Stelle der ungetreuen Weingärtner, die von dem erzürnten Herrn übel umgebracht werden, treten andere, die ihre Früchte zu seiner Zeit abliefern werden (Mark. 12, 9; Matth. 21, 41). Statt der ablehnenden Gäste, deren keiner das Abendmahl schmecken wird, werden andere geladen, die dankbar der ergangenen Einladung Folge leisten (Luk. 14, 21—24). Die treuen Knechte werden bei der Ankunft des Herrn herrlich belohnt (Luk. 12, 41—44), und wenn die Bedrängnis über Jerusalem beginnt, dann sollen die Jünger ihre Häupter erheben, weil ihre Erlösung naht (Luk. 21, 28).

Bringt aber der Tod Jesu mit dem Gerichte auch das Reich Gottes, d. h. trägt er in seinem Schoße nicht nur den bitteren Kelch des Gerichts, sondern auch die köstliche Frucht des Reiches Gottes, dann erhellt auch ohne weiteres, in welchem Sinne Jesus

in der bekannten Markusstelle von seinem Tode als von einem Lösegeld gesprochen hat, das er „anstatt vieler" gebe. Dadurch, daß nämlich der Tod Jesu das Schuldmaß seines Volkes erfüllt und dadurch das lange hintangehaltene Gericht herbeizieht, beseitigt er zugleich das letzte Hindernis, das bis dahin noch den Anbruch des Reiches Gottes verzögert hat und erspart damit anderen die Notwendigkeit solchen Leidens und Sterbens. Sofern sein Tod in den Augen Gottes eine besonders große Schuld bedeutet, so kommt derselbe in der Wirkung (auf den Anbruch des Gerichtes wie das Kommen des Reiches Gottes) dem Sterben vieler anderer gleich, die sonst statt seiner noch hätten sterben müssen. Und nur eine andere Nüancierung desselben Gedankens stellen die Einsetzungsworte des Abendmahls dar: „Dies ist mein Leib; dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird", vorausgesetzt daß auch der letzte Satz des zweiten Gliedes original ist. Weil nämlich seine Jünger zweifelsohne an dem Reiche Gottes teilnehmend gedacht werden, so kommt sein Sterben, das den Anbruch des Gerichtes und das Kommen des Reiches Gottes so sehr beschleunigt, ihnen ohne weiteres zugute. Und weil Jesus dieses alles in kurzer Zeit erwartete, so redete er auch so nachdrücklich von ihrem herrlichen Wiederzusammentreffen im Reiche Gottes (Mark. 14, 25 c. par.).

Hat aber Jesus seinen Tod in so enge Beziehung gesetzt zu dem Anbruch des Gerichtes und dem Kommen des Reiches Gottes, so ist es durchaus möglich, eine ganze Reihe von mehr allgemein gehaltenen Gerichtsworten über Jerusalem und das jüdische Volk, die man bisher vonseiten der kritischen Theologie vielfach als vaticinia ex eventu bewerten zu sollen geglaubt, ihm selbst zuzuweisen, und es empfiehlt sich dies umsomehr, als ihrer Erklärung von nachträglichen Erdichtungen zum Teil sehr namhafte Bedenken entgegenstehen. Wie sollte nämlich die spätere Gemeinde dazu gekommen sein, ihrem damals bereits göttlich verehrten Herrn Aussprüche anzudichten, in denen der Anbruch des Reiches Gottes zeitlich mit der Katastrophe über Jerusalem zusammenfiel, wenn doch die Ereignisse dieser Verknüpfung je länger, desto deutlicher widersprachen? Da fühlte man sich doch innerhalb der

christlichen Gemeinde gewiß viel eher versucht, die Worte Jesu, die den baldigen Anbruch des Reiches Gottes und das zeitliche Zusammentreffen beider Ereignisse zur Voraussetzung hatten, durch anderweite Äußerungen zu modifizieren und abzuschwächen, um sie nicht Lügen strafen zu müssen, und die zeitgenössische, jüdische Apokalyptik bot ja hierzu Mittel und Handhaben genug. Und dieser Versuch ist auch tatsächlich gemacht worden, wie jeder Leser aus der Wiederkunftsrede Jesu in Markus 13 und den synoptischen Parallelen unschwer erkennen kann. Denn in diesem Abschnitt liegen deutlich zwei grundverschiedene Anschauungsreihen über die letzte Zeit vor. Nach der älteren werden die Menschen den Herrn kommen sehen, sobald der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte steht. Wie der Donner auf den Blitz, so rasch folgen sich die Ereignisse, ja es bleibt dem Menschen nicht einmal mehr Zeit um vom Felde umzukehren, oder vom Dache ins Haus hinunterzusteigen, um ein Geräte zu holen. Und zwar vollzieht sich dies alles noch innerhalb der mit Jesus lebenden Generation (Mark. 13, 14—16; 30—37). Die andere spätere Anschauungsreihe aber zieht die Gerichtszeit möglichst weit auseinander und füllt sie mit der ganzen Masse des jüdisch-apokalyptischen Materials aus. Falsche Messiasse, Kriege und Kriegsgeschrei, Erdbeben, Aufstände und Hungersnöte, Christenverfolgungen, Wunderzeichen von falschen Messiassen und Propheten und furchtbare Naturereignisse gehen außer der Katastrophe Jerusalems dem Kommen des Menschensohnes voraus. Immer wieder heißt es: noch nicht, noch nicht. Die „kurze" Frist zwischen dem Greuel der Verwüstung an der heiligen Stätte und dem Anbruch des Gerichtes und des Reiches Gottes, die wir aus der ersten Reihe kennen gelernt haben, muß hier von Gott noch besonders verkürzt werden, da sonst niemand aus der langanhaltenden Gerichtszeit heil hervorgehen würde. So empfiehlt es sich durchaus, die erste Anschauungsreihe auf Jesus selbst zurückzuführen, womit freilich noch nicht die Authentizität und wörtliche Überlieferung jedes einzelnen Wortes derselben behauptet werden soll. Die zweite Anschauungsreihe aber erweist sich deutlich als ein Einschub resp. mehrere Einschübe aus einer späteren Zeit, da man

glaubte, den Irrtum Jesu mit apokalyptischem Füllsal verdecken zu müssen, damit ja nicht die glühende Hoffnung jählings in völlige Hoffnungslosigkeit umschlage.

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so können wir kurz sagen: Jesus hat seinen gewaltsamen Tod wenigstens am Ende seines Lebens als notwendig vorausgesehen und in seinem Leiden und Sterben einen Akt des Gehorsams gegen Gott erkannt. Das Bewußtsein, daß sein Tod der Ausfluß des göttlichen Willens sei, hat ihn ferner dazu veranlaßt, ihm innerhalb des göttlichen Heils und Gerichtsplanes eine integrierende Bedeutung beizumessen. Die nähere Bestimmung derselben aber resultierte im wesentlichen aus seinen eschatologischen Erwartungen und aus den zwiespältigen Erfahrungen, die er in seiner Wirksamkeit bei dem Gros seines verstockten und verblendeten Volkes und bei dem auserwählten Kreise seiner Jünger und Jüngerinnen gemacht hatte. Je nachdem er dabei seinen Blick auf die Menge seines Volkes oder auf die kleine Zahl seiner Jünger richtete, empfand er seinen Tod als den Bringer des Gerichts oder als den Beförderer des Reiches Gottes.

Es ist das Urteil einer überaus kraftvollen, in sich selbst durchaus geschlossenen und ihrer einzigartigen Bedeutung vollbewußten Persönlichkeit, das uns in all diesen Äußerungen entgegentritt, und dennoch läßt es nirgends die Demut dessen vermissen, der von sich selbst gesagt hat: „Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig." Denn die gewaltige Selbsteinschätzung, die uns in dem allem entgegengetreten ist, und die uns auch sonst in Jesu Worten überall entgegentritt, fließt ausschließlich aus dem Bewußtsein, nichts anderes zu sein und sein zu wollen als das vollkommene Organ des göttlichen Heilswillens. Nur weil Gott ihn gesandt hat, und weil es seine Speise ist, den Willen Gottes zu tun im einzelnen wie im gesamten, weil er überall nach dem höheren Muß des göttlichen Willens handelt, nur deshalb eignet seinem Leben und Sterben so hohe Kraft und Bedeutung. Er ist nichts ohne den Vater, aber alles durch und in dem Vater. Er hat nichts Eigenes, sondern alles ist ihm vom

Vater gegeben und nur im unverbrüchlichen Gehorsam gegen Gott gewinnt sein Leben und Sterben solche alles überragende Bedeutung. Darum kann Jesus auch im selben Atemzug von seiner völlig einzigartigen Stellung zu Gott reden und von sich bekennen, daß er von Herzen demütig sei ohne sich selbst zu widersprechen, weil seine Größe ganz von Gott abhängt und er sich dessen in jedem Augenblick vollbewußt ist. Echte Demut aber ist nichts anderes als sich in allen Stücken und zu allen Zeiten von Gott völlig abhängig wissen.

Es ist wohl nicht nötig, an dieser Stelle nochmals auf das Gewaltige und Originale an den Gedanken Jesu über seinen Tod hinzuweisen. Denn dieselben waren von so elementarer Wucht, daß sie trotz der sofort einsetzenden Korrektur der Geschichte im Bewußtsein der Jünger stets weiter lebendig blieben und in dem religiösen Urteil der Gemeinde eine außerordentlich reiche und mannigfaltige Entwicklung erlebten. Trat auch zunächst die negative Beurteilung seines Todes durch das isolierte Auftreten der Auferstehung Jesu und den erstaunlichen erstmaligen Zufluß aus national-jüdischen Elementen vor der positiven stark zurück, so wurde sie doch niemals ganz vergessen, und sobald das Evangelium unter den Juden auf härteren Widerstand zu stoßen und das Gericht Gottes sich über sie zusammenzuziehen begann, lebten auch diese negativen Gedanken mit seltener Kraft wieder auf und wurden namentlich von den judenchristlichen Kreisen, wie uns ein Blick auf die reiche Evangelienliteratur zeigt, in hervorragendem Maße ausgebildet, während die heidenchristlichen Gemeinden unter dem starken Einfluß Pauli sich hauptsächlich die Aneignung der positiven Wertung des Todes Jesu angelegen sein ließen.

2. Das Bekenntnis der Urgemeinde und ihre Auseinandersetzung mit dem Judentum.

Sehr bald nach dem Tode ihres Meisters ist die Jüngergemeinde mit dem Bekenntnis: Jesus ist der Christus, missionierend unter dem jüdischen Volke aufgetreten. Es war scheinbar noch dasselbe Bekenntnis, das Petrus einst im Namen seiner Mitjünger am Tage von Cäsarea Philippi (Mark. 8, 29 c. par.)

abgelegt hatte; aber tatsächlich hatte es sich doch tiefgreifend verändert. Es war seither in dem Bewußtsein der Jüngergemeinde durch eine schwere Krisis hindurchgegangen und daraus nun zu neuem, kräftigerem und bewußterem Leben erwacht. An jenem Tage wäre es ferner dem jüdischen Volke noch ohne große Mühe möglich gewesen, sich diesem Bekenntnis ebenfalls anzuschließen, nun aber enthielt dieses Bekenntnis für die große Masse des Volkes einen so schweren Anstoß, daß dieser allein schon genügte die Mission unter den Juden zu einer beinahe aussichtslosen Sache zu machen. Denn zwischen einst und jetzt, zwischen dem ehemaligen und dem nunmehrigen Bekenntnis zu Jesus als dem Messias stand ein Ereignis, das sich wie ein schneidender Frost auf alle Blüten des im Volke erwachenden Glaubenslebens legen und sie im Keime zerstören mußte: der Fluch des Kreuzestodes Jesu.

Für die Jüngergemeinde selbst war dieser schwere Anstoß allerdings beseitigt durch ihren einmütigen Glauben an die glorreiche Auferstehung Jesu, der in der Tatsache des leeren Grabes, das mir auch Paulus ausdrücklich zu bezeugen scheint (1 Kor. 15, 3—4), einen gewichtigen Rückhalt hatte. Aber für die Verbreitung dieses Bekenntnisses unter dem jüdischen Volke bildete der schimpfliche Tod Jesu nichtsdestoweniger ein schier unüberwindliches Hindernis. Denn die ganze religiöse Gewöhnung und Überzeugung des jüdischen Volkes empörte sich gegen den Glauben, daß ein Gekreuzigter sein Messias sein solle, als gegen eine ungeheuerliche, ja gotteslästerliche Zumutung. Welcher Fromme konnte sich unterstehen einen Gekreuzigten in so enge Verbindung mit Gott zu bringen, wenn doch Gott selbst im Gesetze jede Verbindung mit einem solchen aufs schärfste abgelehnt hatte mit dem Worte: Verflucht ist jeder, der am Kreuze hängt?

Man kann den Unterschied zwischen dem einstmaligen und dem nunmehrigen Bekenntnis der Jüngergemeinde mit einem einzigen kurzen Wörtlein zum Ausdruck bringen. Jesus ist der Christus, so hieß es vor, Jesus ist d e n n o c h der Christus, so hieß es nach seinem Tode. Aber so klein dieses Wörtlein war, so war doch der Abgrund, den es anzeigte, von so schwindeln-

der Tiefe, daß nur der überzeugte Glaube an die Auferstehung Jesu ihn überwinden konnte. Wer diesen Glauben nicht besaß, mußte das Bekenntnis der Messianität Jesu entrüstet von sich weisen, selbst wenn er davon überzeugt werden konnte, daß Jesus zu Unrecht, ja durchaus unschuldig gekreuzigt worden sei. Ein solcher mochte vielleicht seine Lehre als heilsam und gesund beurteilen, seine Heilungen und Wunder als Wohltaten Gottes an seinem Volk betrachten und schließlich sogar in seinem Kommen ein Zeichen der Nähe des Gottesreiches erblicken. Aber trotz alledem war es ihm unmöglich an die Messianität Jesu zu glauben, da seine ganze religiöse Anschauung dem von Grund aus widerstrebte. Erst wenn ihm die Auferstehung Jesu als eine gewisse Tatsache galt, konnte er sich dem Bekenntnis der Jüngergemeinde anschließen. Bis dahin aber galt ihm dasselbe nicht nur als abenteuerlich und widersinnig, sondern geradezu als anstößig, irreligiös und gotteslästerlich. Ja es konnte sogar besonders eifrigen Juden als eine heilige Pflicht erscheinen, die Anhänger dieser ärgerniserregenden Irrlehre im Namen ihrer Religion zu verfolgen.

Wenn man sich diese Umstände lebhaft vergegenwärtigt, so fragt man sich unwillkürlich, was denn eigentlich der Jüngergemeinde den Mut gegeben habe, mit diesem Bekenntnis vor das jüdische Volk zu treten, und woraus sie angesichts dieser überaus großen Schwierigkeiten den Glauben genommen habe, daß sie mit ihrer Predigt und Verkündigung etwas Nennenswertes ausrichten werde. Die folgende Generation hat diese Frage einmütig mit dem Hinweis auf den Befehl Jesu und die den Aposteln zuteil gewordene Gabe des heiligen Geistes beantwortet, wie aus den Schlußkapiteln unserer kanonischen Evangelien und dem Anfang der Apostelgeschichte zur Genüge erhellt. Allerdings erhebt die moderne Literarkritik des Neuen Testamentes gewichtige Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit aller dieser Abschnitte und läßt weder die Authentizität des berühmten Matthäuswortes (28, 19 bis 20), noch diejenige irgendeines anderen der uns in diesem Zusammenhange überlieferten Worte Jesu gelten. Aber diese Skepsis geht entschieden zu weit. Denn ganz abgesehen davon,

daß Paulus in 1 Kor. 15, 3. 4 nicht nur ein Kerygma vom Leiden und Sterben Jesu, sondern auch ein solches von der Auferstehung Jesu als Besitz der urchristlichen Gemeinde voraussetzt, so bezeugt uns seine persönliche Erfahrung ganz das nämliche wie diese Partien der evangelischen Geschichte, nämlich daß er aus der Offenbarung des auferstandenen Herrn und aus der Erfüllung mit seinem Geist den Antrieb zur Missionspredigt empfangen habe. Für ihn hing die Offenbarung des auferstandenen Jesus so eng mit dem Antrieb, der Verkündiger dieses Evangeliums zu werden, zusammen, daß er im Galaterbrief mit Beziehung auf dieses Erlebnis schrieb: „Als es aber dem, der mich von Mutterleibe an abgesondert hatte und durch seine Gnade berufen hatte, gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigte, da sofort beriet ich mich nicht mit Fleisch und Blut ..." (Gal. 1, 15. 16). Paulus stellt nun aber die ihm zuteil gewordene Erscheinung Jesu (1 Kor. 15, 1 bis 8) in so offensichtliche Parallele zu den den anderen Jüngern widerfahrenen Erscheinungen des Auferstandenen, daß man das Recht zu dem Schlusse hat, sie seien der seinigen auch darin ähnlich gewesen, daß sie wie diese den Impuls enthielten, die neue Wahrheit ohne jede Rücksicht zu verkündigen. Und wenn der Apostel mehrfach davon redet, daß der Erfolg seiner Predigt von dem Geiste Gottes oder Jesu Christi (2 Kor. 3, 17. 18) gewirkt worden sei (1 Kor. 2, 4. 2 Kor. 3, 3; 6, 6. 1 Theſſ. 1, 5; 4, 8), und wenn er denselben mehrfach als den vornehmsten Faktor des christlichen Gemeinde- und Gemeinschaftslebens bezeichnet (Röm. 8, 9. 14. 1 Kor. 3, 16. Ephes. 1, 13; 4, 30), so ist es ohne weiteres wahrscheinlich, daß der Besitz des Geistes auch für die Verkündigung der Urgemeinde ein sehr wesentliches Moment bildete. Und außerdem begegnet uns diese Anschauung auch in dem sicher sehr alten Wort: „Wenn sie euch aber überantworten, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt. Denn es wird euch zu jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt; denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet" (Matth. 10, 19. 20; vgl. Luk. 12, 11. 12). Wenn deshalb auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser

evangelischen Abschnitte im einzelnen stark angezweifelt werden mag, so dürfen wir sie doch als einen im ganzen treuen Reflex der Stimmung betrachten, aus der heraus die Jüngergemeinde das Bekenntnis von Jesu als dem Christus vor ihren jüdischen Volksgenossen zu verkündigen begann.

Getragen von der Überzeugung im Sinn und Auftrag ihres auferstandenen Meisters zu handeln, begannen die Apostel ihre Mission. Und der Besitz des Geistes, der sich vor allem in einer intensiven Steigerung ihres Seelenlebens und der damit verbundenen geistigen Funktionen kundtat, verlieh ihrer Predigt eine starke, beinahe faszinierende Wirkung. Dazu gab der Glaube an das baldige Kommen des Gerichts und des Reiches Gottes ihrer ganzen Arbeit eine gewaltige Spannkraft und bereitete überdies den Boden des jüdischen Volkes für ihre unerhörte Botschaft in glücklichster Weise vor. Aber der Erfolg ihrer Predigt konnte gleichwohl nur ein vorübergehender sein, da ihr das ganze religiöse Empfinden des jüdischen Volkes diametral entgegenstand und der ursprüngliche Enthusiasmus sich daran zerreiben mußte, sobald die treibenden Kräfte schwächer wurden und die Erwartung des nahen Endes an Eindruck und Gewicht verlor. Und entsprechend unserer Erwartung muß denn auch tatsächlich die christliche Mission unter den Juden nach den ersten überraschenden Erfolgen sehr bald ins Stocken geraten sein und nur noch ganz dürftige Resultate gezeitigt haben. Denn bereits für Paulus war der Unglaube und die Verstocktheit des jüdischen Volkes eine Tatsache von so erschreckend allgemeiner Gültigkeit, daß er von einer Verwerfung desselben glaubte reden zu müssen und die judenchristlichen Gemeinden als einen im günstigsten Falle unbedeutenden Bruchteil der Christenheit ansehen konnte (Röm. 9 bis 11). Die Gründe aber, auf die Paulus in der genannten Stelle seine Hoffnung von der Bekehrung und Rettung Gesamtisraels stützt, sind lediglich theoretischer Natur, d. h. sie beruhen in letzter Linie ausschließlich auf seinem persönlichen Glaubensurteil, das sich aber bis zur Stunde nicht erfüllt und bewahrheitet hat. Paulus hätte in den genannten Kapiteln, in denen er ex professo das schwierige Problem der Verstockung des Volkes Israel

behandelt und seinem Wunsche für die Rettung desselben mehrfach einen ergreifenden Ausdruck gegeben hat (Röm. 9, 2. 3; 10, 1), zweifelsohne auch von dem gesprochen, was unter den gegenwärtigen Umständen für die Erfüllung seiner großen Hoffnung Zeugnis abzulegen geeignet war, nämlich von nennenswerten Erfolgen der christlichen Missionspredigt unter den Juden, wenn ihm solche Tatsachen bekannt gewesen wären. Da er aber nichts davon berichtet, muß man schließen, daß es auch nichts gab, wovon er hätte berichten können. Und sein Wort: „Ich habe aber mehr gearbeitet als sie alle zusammen" (1 Kor. 15, 10), in Verbindung mit Gal. 2, 8. 9, erhebt diese traurige Tatsache zudem über jeden Zweifel.

Wohl gab es zu seiner Zeit noch zahlreiche ältere judenchristliche Elemente, die eine Mission in Israel hätten tragen können und wohl auch zuweilen getragen haben, aber ihr Interesse konzentrierte sich immer ausschließlicher auf die Gewinnung der zahlreichen Heidenchristen für ihren jüdisch-gesetzlichen Standpunkt. So oft deshalb auch Paulus von judenchristlicher Agitation auf heidenchristlichem Boden redet und seine Gemeinden vor derselben warnt (am eingehendsten im zweiten Korinther- und im Galaterbrief), so selten redet er doch von judenchristlicher Mission und Missionspredigt, deren Spuren wir außerhalb Palästinas (Gal. 2, 8. 9) eigentlich nur in Rom (Philipp. 1, 15—18) und Korinth (1 Kor. 1, 10 ff.; 9, 5) begegnen. Und wer weiß, ob nicht der offenbar gut orientierte Verfasser der Apostelgeschichte seinen Bericht über die Erfolge der urchristlichen Mission absichtlich mit der Erzählung von der wunderbaren Befreiung des Apostels Petrus (Apg. 12, 1—17) und der allgemeinen Wendung: „Das Wort Gottes aber wuchs und mehrte sich", abgeschlossen hat, weil er nämlich aus der späteren Zeit einfach nichts Nennenswertes mehr daraus zu erzählen wußte und sie jedenfalls durch die außerordentlichen Erfolge der paulinischen Heidenmission ganz verdunkelt wurden, er aber bei diesem Anlaß passend abbrechen konnte, ohne daß das spätere Schweigen allzusehr auffiel. Und dieses Schweigen der Apostelgeschichte wird um so beredter, wenn wir daran denken, daß sie ja auch über das traurige Ende des

Apostels Paulus keine Mitteilung macht, trotzdem es ihr nach 20, 25 ganz genau bekannt gewesen ist.

Aber auch aus den Kreisen der Urgemeinde selbst wird uns die betrübliche Tatsache, daß die Mission unter den Juden sehr bald gänzlich ins Stocken geriet und trotz aller Anstrengungen keine nennenswerten Erfolge mehr erzielen konnte, deutlich bezeugt. Ich meine nämlich durch die bekannte Stelle, in der die Evangelien Jesum seinen Jüngern darüber Aufschluß geben lassen, warum er zu dem Volke alles in Gleichnissen rede (Mark. 4, 10—13; Matth. 13, 10—15; Luk. 8, 9. 10). Denn die Erklärung, daß Jesus zum Zwecke der Verstockung des jüdischen Volkes für seine Predigt absichtlich die Redeform des Gleichnisses gewählt habe, hat den völligen Mißerfolg der christlichen Mission unter den Juden zur ebenso unerläßlichen Voraussetzung, wie die entsprechenden Erörterungen des Apostels Paulus in den Kapiteln 9 bis 11 des Römerbriefes. Selbst wenn man annehmen würde, daß Markus diese Stelle unter dem Einfluß des Apostels Paulus konzipiert habe, was angesichts der bedeutsamen Differenzen und der naheliegenden Möglichkeit dieser Deutung mit Grund bezweifelt werden kann, so ändert das nichts an der Tatsache, daß nach unserer Stelle die Mission unter den Juden auf Grund der gemachten Erfahrungen schon früh innerhalb der urchristlichen Gemeinde als eine aussichtslose Sache muß beurteilt worden sein, und daß man sich deshalb in weiten Kreisen innerhalb derselben ernstlich bemühte, das Warum dieses traurigen Tatbestandes zu erkennen.

Die feindliche, ablehnende Haltung, die das jüdische Volk immer bewußter der Predigt des Evangeliums gegenüber einnahm, mußte der Urgemeinde um so natürlicher als ein göttliches Verhängnis erscheinen, je mehr in ihr die Erinnerung an die furchtbaren inneren Nöte erblaßte, unter denen einst auch sie zum Glauben gekommen war, und je schmerzlicher sie auf der anderen Seite den Widerspruch empfand, daß das auserwählte Volk, mit dem sie sich überdies so vielfältig verbunden wußte, das ihm längst verheißene und nun endlich erschienene Heil so ingrimmig von sich stieß. Dazu kam noch, daß ihr verklärter Herr und

Meister selbst einst harte Worte von der Verblendung und Unbußfertigkeit desselben geredet hatte, und daß das von ihm einst angekündigte Gericht sich nun immer drohender über diesem Volke zusammenzuziehen begann, wodurch selbstverständlich alle die furchtbaren Gerichtsworte Jesu nur um so kräftiger in dem Bewußtsein der Urgemeinde wieder aufwachten. In diese geistige Atmosphäre fiel, vielleicht zufällig, das Wort des Propheten Jesaia: „Gehe hin und sprich zu diesem Volke: Höret immer fort, doch ohne zu verstehen. Sehet immer fort, doch ohne zu erkennen. Verstocke das Herz dieses Volkes und verhärte seine Ohren und blende seine Augen, daß es mit seinen Augen nicht sehe und mit seinen Ohren nicht höre und sein Herz nicht einsichtig werde und sich bekehre und ich sie heile" (Jes. 6, 9. 10). Da war mit einem Male die Lösung des schweren Problems gegeben. Gott hatte sein unbußfertiges und undankbares Volk selbst verstockt wie weiland den Pharao, damit es rettungslos dem heillosen Verderben verfalle. So war aus der geschichtlichen Bedingtheit, deren Gründe man nicht mehr erkannte, unter der Hand eine höhere Notwendigkeit geworden, die nun auf Jesum selbst zurückgeführt und in vielfältiger Weise zur Erklärung dieser furchtbaren Tatsache verwendet wurde.

3. Die Begründung dieses Bekenntnisses durch den naiven Weissagungsbeweis. Die Anfänge einer christlichen Gemeindetheologie.

Jesus ist dennoch der Christus; denn Gott hat den von den Menschen Verworfenen und schmählich Gekreuzigten von den Toten auferweckt und dadurch zum Herrn und Christ erklärt, so lautet das Bekenntnis der urchristlichen Gemeinde und seine einfache Begründung. Dem Sterben Jesu durch die Schuld der Menschen stellte sie einfach die Auferweckung Jesu durch die Kraft Gottes entgegen. Und sie tat dies mit vollem Bewußtsein und gutem Recht. Denn in der Auferstehung Jesu lag letztlich das alleinige Mittel, das Düstere an dem Tode Jesu zu überwinden, Sie allein war das gewaltige „Aber", das das bedenkliche „Zwar" des Kreuzestodes Jesu unbedenklich machte, und es der Gemeinde

ermöglichte, allem gegenteiligen Anschein zum Trotz an dem Bekenntnis zu Jesu Messianität festzuhalten. Aber weil dieses Bekenntnis wegen des Kreuzestodes Jesu bei dem jüdischen Volke fortwährend auf einen heftigen Widerstand stieß, sah sich die Gemeinde dazu genötigt, die göttliche Notwendigkeit des Todes Jesu in ihrer Missionspredigt nachzuweisen und damit zu zeigen, warum Jesus trotz seines Todes doch der Messias sein könne und auch tatsächlich sei. Denn an der Möglichkeit dieses Nachweises hing menschlich gesprochen der Erfolg und die ganze Zukunft ihrer Mission. Sie konnte nicht auf diesen Nachweis verzichten, wenn sie nicht zugleich auf jede weitere Ausbreitung ihres Bekenntnisses unter dem jüdischen Volke verzichten wollte. Aber auch sie selbst war lebhaft an diesem Probleme und seiner Lösung interessiert. Denn das Ärgernis, das das jüdische Volk fortgesetzt an ihrer Predigt von Jesus als dem Messias nahm, erinnerte sie selbst immer wieder an die ernsten und quälenden Fragen, die dieses Sterben des Meisters am Kreuz für jeden gläubigen Juden in sich barg, und für die auch ihr Glaube gebieterisch eine Lösung verlangte. Hierzu aber bot sich, wie die Verhältnisse einmal lagen, außer der tatkräftigen Bezeugung der Auferstehung Jesu, kein anderer Weg dar, als aus der heiligen Schrift des alten Testamentes die Gottgewolltheit des Kreuzestodes des Messias zu erweisen. Daraus aber folgte dann mit der Zeit von selbst die weitere Aufgabe, nicht nur das „Daß", sondern auch das „Warum" dieses göttlichen Willens zu ergründen. Daß sie sich aber mit dieser Frage an die heilige Schrift wandte und in ihr die Lösung derselben suchte, lag darin begründet, daß sie ihren Glauben an Jesus in keiner Weise als einen Bruch mit der angestammten jüdischen Religion betrachtete, sondern als deren Krönung und Vollendung. Waren die Juden gewohnt, die Antwort auf alle religiösen Fragen in der heiligen Schrift zu suchen, und hatte auch Jesus ohne weiteres die Autorität der heiligen Schrift als Wort Gottes anerkannt, so verstand es sich für die urchristliche Gemeinde von selbst, daß auch sie sich hierhin um Aufschluß über diese Frage wandte in der getrosten Voraussetzung, daß sie hier des dunkeln Rätsels Lösung finden werde.

Und ihre Erwartung trog sie nicht. Denn sie vermochte mit dem Auge ihres Glaubens in den heiligen Schriften des alten Testamentes eine solche Fülle von Beziehungen zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, zwischen den Verheißungen der Propheten und dem Leben Jesu zu entdecken, daß ihr schließlich die ganze Schrift, vorab die Propheten und Psalmen, nur als eine einzige große Weissagung auf ihren Herrn erschien, in der zum voraus alle Ereignisse seines Lebens, vorab seines Leidens, Sterbens und Auferstehens bestimmt und verkündigt waren. Man brauchte dieselbe schließlich nach ihrer Ansicht bloß genau zu kennen, um von selbst zum Glauben an das Gottgewollte des Todes und der Auferstehung des Messias und damit zur Gleichung: Jesus ist der Christus, zu gelangen. Die unbewußte, frei waltende Phantasie der Gemeinde, die das Leiden und Sterben Jesu unwillkürlich mit der Sprache der Propheten und Psalmisten schilderte, half zu diesem Prozesse der Verschmelzung des alttestamentlichen Vorbildes mit der Erfüllung in der geschichtlichen Person Jesu ebenso sehr, wenn nicht noch mehr mit, als die bewußte Reflexion der Theologen, die schließlich selbst in den entlegensten Details des mosaischen Gesetzes eine Weissagung auf Jesum Christum entdeckte.

Die Ausbildung des Weissagungsbeweises, wie man das Resultat dieses Prozesses wohl mit Recht nennen darf, läßt sich freilich heute nicht mehr im einzelnen verfolgen, da die Quellen, aus denen wir unsere Kenntnis der urchristlichen Gemeindeanschauungen schöpfen müssen, vorab die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte, erst mehrere Jahrzehnte später verfaßt worden sind. Da sie aber mit verschwindenden Ausnahmen noch die naive Stufe des Weissagungsbeweises vertreten, die sich mit dem nackten Erweis der Übereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung begnügt und auf jede Deutung des Lebens und des Todes Jesu aus den angezogenen Schriftstellen verzichtet, so dürfen wir darin doch mit gutem Grund einen Niederschlag der genuinen Anschauungen der urchristlichen Gemeinde sehen. Und dies umsomehr, als uns die Ausbildung des Weissagungsbeweises durch die Urgemeinde von keinem geringeren als dem

Apostel Paulus ausdrücklich bezeugt wird, der im ersten Brief an die Korinther (I, 15, 3 f.) schreibt: „Denn ich habe euch in erster Linie überliefert, was auch ich überliefert erhielt, nämlich, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften, und daß er begraben ward, und daß er auferweckt worden am dritten Tage nach den Schriften."

Paulus redet nämlich in diesen und den folgenden Versen, in denen er die ihm bekannt gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen der Reihe nach aufzählt, von den Grundstücken des christlichen Glaubens, wie er von ihm und den zwölf Aposteln gemeinsam verkündigt wird und schließt diesen Abschnitt deshalb mit den Worten: „Ob nun ich oder jene — so verkündigen wir euch und so habt ihr geglaubt" (V. 11). Demnach rechnet der Apostel Paulus nicht nur die Tatsachen des Todes, der Begräbnis und der Auferstehung Christi und ihre Bezeugung durch die zahlreichen Erscheinungen des Auferstandenen zu den Elementarstücken des christlichen Glaubens, sondern auch die Deutung dieser Ereignisse durch die beiden Zusätze „für unsere Sünden" und „nach den Schriften". Wenn Paulus aber diesen letzteren Zusatz zweimal aufführt, so muß man nach seiner knappen und markanten Redeweise ohne weiteres annehmen, daß er ihm in diesem Zusammenhange einen besonderen Wert beimessen und ausdrücklich feststellen wollte, daß er auf den Tod und auf die Auferstehung Jesu in gleicher Weise Bezug habe. Diese Formel aber kann nichts anderes besagen, als daß der Tod und die Auferstehung Jesu in Übereinstimmung mit den heiligen Schriften des alten Bundes erfolgt seien, d. h. daß gemäß den Weissagungen des alten Testamentes der Messias habe sterben und auferstehen müssen, und daß deshalb die Gleichung: Jesus ist der Christus, nicht nur möglich und zulässig, sondern notwendig und unausweichlich sei. Damit bezeugt uns aber der Apostel Paulus nichts Geringeres, als daß die Überzeugung von der Notwendigkeit des Todes Jesu zum Gemeingut des christlichen Glaubens gehörte, als er seine Missionstätigkeit begann, und daß diese Notwendigkeit von ihr aus der Übereinstimmung zwischen dem Tode und der Auferstehung Jesu und den Weissagungen des alten

Testamentes erhärtet und gefolgert wurde. Damit aber erhalten wir das Recht, die Ausbildung des naiven Weissagungsbeweises, wenigstens in seinen Grundzügen noch für die erste, vorpaulinische Zeit der christlichen Gemeinde anzunehmen, ungeachtet des Umstandes, daß die literarische Fixierung desselben erst geraume Zeit später erfolgte. Wo uns also in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte die Überzeugung begegnet, daß der Tod und die Auferstehung Jesu von Gott gewollt und darum notwendig gewesen seien, und daß sie in Übereinstimmung stünden mit den Weissagungen der heiligen Schriften, da dürfen wir in diesen Stellen Dokumente der ältesten, christlichen Gemeindeanschauung erblicken, sofern nicht andere gewichtige Gründe uns das verwehren.

Daß Paulus an der genannten Stelle den Weissagungsbeweis der urchristlichen Gemeinde im Auge gehabt hat, bezeugt uns auch der Verfasser der Apostelgeschichte, zweifellos einer der ältesten Kenner der paulinischen Briefe. Denn er beschreibt unter dem Eindruck derselben die paulinische Missionstätigkeit, namentlich da, wo sie sich an Juden und Judengenossen wendet, durchaus nach dem Schema des Weissagungsbeweises. So schreibt er: „In Damaskus verkündigte Paulus den Jesus, nämlich daß dieser sei der Sohn Gottes, und verwirrte die Juden, die daselbst wohnten, indem er den Beweis führte, daß dieser ist der Christus“ (Apg. 9, 20. 22). In Thessalonich disputierte Paulus an drei Sabbaten in den Synagogen „von den Schriften aus, indem er sie aufschloß und darlegte, daß der Christus leiden und auferstehen mußte von den Toten, und daß dieser Jesus, den ich euch verkündige, der Christus ist“ (Apg. 17, 2. 3). Ebenso bezeugte Paulus in Korinth den Juden, „daß Jesus der Christus sei“ (ebend. 18, 5). Und dasselbe Vorgehen von seiten des Paulus setzt auch die Erzählung von den Juden in Beröa voraus, die „edler waren als die Juden in Thessalonich, indem sie das Wort mit aller Willigkeit aufnahmen und jeden Tag die Schriften durchforschten, ob es sich also verhielte“ (ebd. 17, 11). Und das gleiche gilt schließlich auch für Rom, wo Paulus die Juden „zu überzeugen suchte betreffs Jesus von dem Gesetz Mosis und den Propheten aus“ (ebd. 28, 23).

Und dem entsprechend sind auch die ausgeführten Reden Pauli, die der Verfasser ihn halten läßt, mit alleiniger Ausnahme der berühmten Predigt in Athen, durchaus nach dem Schema des Weissagungsbeweises konzipiert und gehen nirgends über diesen Gedankengang merklich hinaus. So hat die Predigt, die der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochien halten läßt (ebd. 13, 16—41), ihr Rückgrat in dem Nachweis, daß Jesus trotz seines Kreuzestodes der verheißene Messias sei, und erinnert in ihren einzelnen Momenten sehr lebhaft an die Predigten des Petrus und des Stephanus in der ersten Hälfte des Buches, mit denen sie sich zum Teil fast wörtlich berührt. Nur der Satz: „Von allen Sünden, von denen ihr im Gesetze Moses nicht konntet gerechtfertigt werden, wird in diesem jeder, der da glaubt, gerechtfertigt“ (ebd. 13, 39) enthält einen spezifisch paulinischen Gedanken, aber in einer so allgemeinen Formulierung, daß schließlich doch nur der Ausdruck „gerechtfertigt werden“ und „Glauben“ ein bewußt paulinisches Gut darstellt, uud beides auch wieder die eigentümliche paulinische Färbung nicht deutlich an sich trägt.

Und ebenso steht es mit den übrigen ausgeführten Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, sofern sie nicht bloß, wie diejenige in Milet an die Ältesten von Ephesus, die Ermahnung zum Festhalten an dem überlieferten christlichen Glauben mannigfach variieren, wie z. B. mit der Rede, die der Verfasser Paulus zu seiner Verantwortung vor dem Statthalter Festus und dem König Herodes dem zweiten in Cäsarea halten läßt. Nachdem er Paulus glücklich die Erzählung hat zu Ende führen lassen, wie er einst zum Glauben an Jesus als den Christus gekommen sei, läßt er seine Rede direkt in den Weissagungsbeweis ausmünden mit den Worten: „Ich sage nichts anderes, als was die Propheten und Moses von den kommenden Dingen geredet haben, nämlich ob der Christus leiden würde, und ob er als Erstling von der Auferstehung der Toten ein Licht verkündigen sollte dem Volke, wie den Heiden“ (ebd. 26, 22. 23). Und die Frage, die er nach der Unterbrechung durch Festus Paulum an den König Agrippa richten läßt: „Glaubst du, König Agrippa, den Pro-

pheten? Ich weiß, daß du glaubst", schließt die Überzeugung in sich ein, daß jeder, der den Propheten glaubt, durch den Schriftbeweis zur Anerkennung des christlichen Bekenntnisses: Jesus ist der Christus, gebracht werden könne. Da aber die Ausführung des Weissagungsbeweises den Eindruck dieser Rede auf den Leser nur hätte abschwächen können, so läßt er dieselbe durch das Geständnis des Königs: „In kurzem beredest du mich ein Christ zu werden" und den entsprechenden Wunsch des Paulus wirkungsvoll abschließen (ebd. 26, 27—29). In seiner Verantwortung vor dem jüdischen Volke auf der Burgtreppe von Jerusalem aber kam es dem Verfasser nur darauf an zu zeigen, wie Paulus zum Glauben und zur Verkündigung des christlichen Bekenntnisses gekommen sei. Und bereits die Verantwortung des Apostels vor dem Statthalter Felix enthält wieder einen deutlichen Hinweis auf den Weissagungsbeweis in den Worten: indem ich alles glaube, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben ist" (ebd. 24, 14). Nur die abwehrenden Worte des Paulus und Barnabas und die berühmte Predigt des Paulus in Athen (ebd. 14, 15—17; 17, 22—31) machen hiervon eine Ausnahme. Der Grund hierfür spricht aber gerade für die Richtigkeit unserer obigen Beobachtung. Da der Verfasser sie nämlich an eine ausschließlich heidnische Bevölkerung gerichtet sein läßt, so war für ihn eine Beweisführung aus den heiligen Schriften der Juden vollständig gegenstandslos. Er beweist uns hierdurch, daß gerade in dem Umstande, daß Paulus sich mit seiner Predigt an die Heiden wandte, das Hauptmotiv lag zu einer gründlichen Umgestaltung der urchristlichen Verkündigung von Jesus als dem Christus, was uns bei dem Abschnitte über Paulus noch eingehender beschäftigen wird. Hier wollte ich nur darauf hinweisen, daß dies dem Verfasser der Apostelgeschichte selbst noch sehr deutlich bewußt war, weshalb er diese beiden Reden des Apostels so durchaus andersartig konzipiert hat.

Gehen wir nun von diesen Voraussetzungen aus an eine Prüfung des uns im einzelnen erhaltenen Quellenmaterials für die Erkenntnis des naiven urchristlichen Weissagungsbeweises, so drängt sich uns beim Blick auf die synoptischen Evangelien sofort

die Wahrnehmung auf, daß Matthäus im Unterschied von Markus und Lukas bewußt die Beziehungen hervorhebt, die seiner Ansicht nach zwischen den alttestamentlichen Weissagungen und der Geschichte Jesu bestehen, und daß er dabei sehr häufig die Erfüllung einer Weissagung konstatieren zu dürfen glaubt, wo Markus und Lukas eine solche nicht erwähnen. Wir haben es demnach an diesen Stellen mit der schriftstellerischen Absicht des Evangelisten selbst zu tun, der seine Quellen, da wo es ihm irgend tunlich erscheint, mit dem Zusatz bereichert: „Das ist aber geschehen, auf daß erfüllet würde, das da gesagt ist durch den Propheten, der da spricht: ..." Und darum müssen wir hier, wo es uns um die Anfänge des Weissagungsbeweises in der urchristlichen Gemeinde zu tun ist, alle diesbezüglichen Sonderstellen des Matthäus aus unserer Betrachtung ausscheiden. Und das gleiche gilt aus ganz ähnlichen Gründen für alle die Stellen, die sich in den ausgeführten Reden der Apostelgeschichte finden. Denn wenn es auch an sich wahrscheinlich ist, daß der Verfasser der Apostelgeschichte bei der Konzeption dieser Reden vielfach älteres Material benutzt hat, so läßt sich dasselbe doch nicht mehr ermitteln und feststellen, und darum scheint es geboten, auch dieses erst in einem späteren Zusammenhange zu behandeln.

Aus der Überlieferung der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, soweit sie nach den obigen Einschränkungen für uns hier noch in Frage kommt, geht mit Sicherheit das Folgende hervor: 1) Die urchristliche Gemeinde war überzeugt von der durchgehenden Übereinstimmung zwischen den Weissagungen der Propheten und dem Leiden und Sterben ihres göttlichen Meisters. 2) Sie führte das Bewußtsein von dieser Übereinstimmung bereits auf Jesus selbst zurück, und sie folgerte 3) aus dieser Übereinstimmung die göttliche Notwendigkeit des Todes Jesu.

Die Überzeugung, daß die heiligen Schriften des Alten Bundes von Jesu Leiden und Sterben handeln, findet in den Evangelien und der Apostelgeschichte häufiger in allgemeinen Wendungen als in bestimmten Zitaten Ausdruck. Aber in beiden Fällen ist es nach der Überlieferung der Evangelien Jesus selbst gewesen, der sie zuerst ausgesprochen hat. Die Stellen der ersten Klasse sind

kurz die folgenden: „Wie steht denn geschrieben mit Beziehung auf des Menschen Sohn? Daß er viel leiden und verachtet werden solle“ (Mark. 9, 12). „Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem, und es wird alles vollendet werden, was von den Propheten mit Beziehung auf des Menschen Sohn geschrieben worden ist (Luk. 18, 31). „Des Menschen Sohn gehet dahin, wie von ihm geschrieben steht“ (Matth. 26, 24. Mark. 14, 21). „Wie würden aber dann die Schriften erfüllt werden, daß es so geschehen muß?“ (Matth. 26, 54). „Aber die Schriften sollten erfüllt werden“ (Mark. 14, 49). Ähnlich auch noch: „Das ist aber alles geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt würden“ (Matth. 26, 56). Dem Evangelisten selbst aber dürfte die nähere Präzisierung dieser Stellen angehören, wie sie sich in dem folgenden Worte des auferstandenen Jesus zeigt: „Das sind meine Worte, die ich zu euch geredet habe, daß nämlich alles erfüllt werden müsse, was geschrieben ist in dem Gesetz Mosis und den Propheten und den Psalmen über mich“ (Luk. 24, 44). Denn diese Rekapitulation über die wichtigsten Stellen, an denen im Alten Testamente Weissagungen über Jesus zu finden seien, gehört zweifellos erst einer fortgeschritteneren Stufe des Weissagungsbeweises an, als wir sie hier behandeln.

Zu der zweiten Klasse gehören die folgenden Ansprüche: „Oder habt ihr diese Schriftstelle noch nie gelesen: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. Vom Herrn ist dies geschehen, und es ist wunderbar vor unseren Augen?“ (Matth. 21, 42. Mark. 12, 10. 11. Luk. 20, 17, vgl. auch Apg. 4, 11). „Denn es steht geschrieben: ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen (Mark. 14, 27; Matth. 26, 31).“ „Denn ich sage euch, es muß auch dieses Schriftwort an mir erfüllt werden: und er ward unter die Übeltäter gerechnet; denn was von mir (geschrieben ist), hat ein Ende“ (Luk. 22, 37). Und dazu aus der Apostelgeschichte (8, 32. 33): „Der Abschnitt der Schrift, den er las, war dieser: Wie ein Schaf ward er zur Schlachtbank geführt, und wie ein Lamm vor seinem Scherer verstummt, so öffnet er nicht seinen Mund. In der Erniedrigung ward sein Gericht aufgehoben.

Wer will sein Geschlecht zählen? Denn weggenommen von der Erde wird sein Leben."

Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß der zweite Ausspruch auf Jesus selbst zurückgeht, und dasselbe halte ich für durchaus möglich von dem ersten Ausspruch, obgleich dieser in seiner jetzigen Fassung das Faktum der Auferstehung bereits voraussetzt und mit dem vorhergehenden Gleichnis von den ungetreuen Weingärtnern nicht zusammenhängt. Dagegen scheint mir dies von dem dritten durchaus ausgeschlossen. Denn derselbe ist seinem Zusammenhange ebenso fremd, als sein Sinn dunkel und mehrdeutig ist. Entweder nämlich — und das scheint mir die nächstliegende Deutung zu sein — bezieht er sich darauf, daß Jesus zwischen zwei Übeltätern gekreuzigt wurde, und will lediglich die Übereinstimmung zwischen der alttestamentlichen Weissagung und dieser letzten Episode des Leidens Jesu konstatieren. Aber wer möchte glauben, daß dieses Detail für Jesus so wichtig gewesen wäre, selbst wenn er es vorausgesehen hat, daß er dies so besonders hervorgehoben hätte? Oder aber das Wort ist eine unklare Deutung des Todes Jesu und paßt dann erst recht nicht in den Mund Jesu. Doch sei dem wie ihm wolle, zweifellos gehören diese Stellen samt dem Zitat aus der Apostelgeschichte zu den ältesten Versuchen des christlichen Weissagungsbeweises. Denn sie begnügen sich sämtlich damit, die Übereinstimmung zwischen einer bestimmten prophetischen Weissagung und einem konkreten Ereignis aus der Geschichte Jesu zu konstatieren, und verzichten gänzlich auf eine Beurteilung des Todes Jesu aus den angezogenen Schriftstellen. Weil ihr Absehen lediglich auf den Nachweis dieser Übereinstimmung gerichtet ist, und diese zudem für das Bewußtsein der urchristlichen Gemeinde stets und überall vorhanden ist, so genügt es ihr völlig die ihr bedeutsam erscheinenden Stellen namhaft zu machen.

Darin, daß Jesus trotz seines schmachvollen Todes am Kreuz der gottverheißene Messias sei, erschöpfte sich das religiöse Interesse der urchristlichen Gemeinde an dem Tode Jesu, und da ihr Glaube hieran nicht auf dieser Übereinstimmung, sondern auf der Auferstehung Jesu beruhte, so konnte sie sich längere Zeit mit

dem bloß äußerlichen Erweis dieser Übereinstimmung begnügen und empfand nicht sobald das Bedürfnis hieraus zu einer Deutung des Todes Jesu fortzuschreiten. Allerdings würde man mit der Annahme, die erwähnten alttestamentlichen Stellen seien die einzigen gewesen, die im urchristlichen Weissagungsbeweis Verwendung gefunden hätten, durchaus fehlgehen. Denn schon die zahlreichen alttestamentlichen Reminiszenzen, mit denen bereits der älteste schriftliche Bericht über das Leiden und Sterben Jesu durchzogen ist, schließen eine solche Annahme völlig aus. Im weiteren aber spricht die Erwägung, daß die Evangelien zur Erbauung der gläubigen Gemeinde geschrieben worden sind, durchaus gegen eine solche Vermutung. Vielmehr scheint mir diese Übereinstimmung hier nur da erwähnt worden zu sein, wo man glaubte, daß sie bereits von Jesus selbst ausgesprochen worden sei. Da für unsere Frage aber nicht die Zahl der verwendeten Stellen, sondern die Art ihrer Verwendung in Betracht fällt, so wird unser Resultat durch dieses Bedenken in keiner Weise alteriert, und dies um so weniger, als selbst Matthäus noch sich durchwegs mit dem nackten Erweis der Übereinstimmung begnügt und nirgends den Versuch macht aus den angezogenen Schriftworten zu einer Deutung des Todes Jesu zu gelangen.

Nur die beiden im Folgenden noch zu erwähnenden Worte im Schlußkapitel des Lukasevangeliums führen uns einen Schritt weiter: „Mußte der Christus das nicht leiden und eingehen in seine Herrlichkeit? Und er fing an von Mose und von allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften die auf ihn bezüglichen Stellen aus.“ — „Er sprach aber zu ihnen: Dies sind meine Worte, die ich zu euch geredet habe, da ich noch bei euch war, daß nämlich alles müsse erfüllt werden, was in dem Gesetze Mosis und den Propheten und den Psalmen von mir geschrieben sei. Da öffnete er ihnen den Sinn, daß sie die Schriften verstanden, indem er zu ihnen sprach: So ist es geschrieben, daß der Christus leiden und am dritten Tage auferstehen werde von den Toten, und daß in seinem Namen die Buße zur Vergebung der Sünden allen Völkern verkündigt werde, anfangend in Jerusalem“ (Luk. 24, 26. 27 u. 44—47). Denn diese beiden Stellen

bezeichnen ausdrücklich den Tod Jesu als den notwendigen Durchgangspunkt zu seiner Auferstehung, und die zweite verbindet ihn sogar ausdrücklich mit der Vergebung der Sünden. Aber es ist eben sehr fraglich, ob diese beiden Stellen noch dem ursprünglichen Weissagungsbeweis angehören, oder ob sie nicht in dieser Fassung erst dem Evangelisten selber angehören, mithin einer Zeit, die zum mindesten einige Jahrzehnte hinter der von uns charakterisierten urchristlichen Zeit liegt. Denn die Formel „In dem Gesetze Mosis und den Propheten und den Psalmen", die Lukas hier gebraucht, legt die Vermutung sehr nahe, daß diese Umschreibung erst von ihm selbst geprägt worden sei, und daß er damit noch einmal ausdrücklich hat betonen und hervorheben wollen, daß die Jüngergemeinde ihr Verständnis der Heiligen Schrift, wie sie es im Weissagungsbeweise betätigte, von dem Auferstandenen selbst erhalten habe. D. h. er wollte damit die Leser seines zweiten Werkes, der Apostelgeschichte, darauf hinweisen, daß der in ihren Reden geführte Nachweis von der Übereinstimmung der prophetischen Weissagungen mit dem Tode und der Auferstehung Jesu nicht ein Fündlein der Jüngergemeinde sei, oder gar seiner eigenen Person, sondern daß derselbe bis ins einzelne auf die Offenbarung des Auferstandenen selbst zurückgehe. Darum verzichtet er auch an diesen beiden Stellen auf eine nähere Ausführung und Begründung. Indem er aber das tut, bezeugt uns Lukas nicht bloß, daß dieses Verständnis des Todes Jesu erst von der Auferstehung aus möglich war, sondern auch noch das weitere, daß dasselbe für die Jüngergemeinde ein *erstes Plus* bedeutete über den Glauben an die Auferstehung Jesu hinaus.

Der *Weissagungsbeweis* war somit der erste Versuch, von der Auferstehung Jesu aus seinen schmachvollen Kreuzestod zu *begreifen*, und so dürftig uns dieser Versuch deshalb auch in seinen ersten Anfängen erscheinen mag, so repräsentiert er doch eine ernste geistige Arbeit, die auf die Deutung des Todes Jesu in den ältesten Zeiten der christlichen Gemeinde verwendet wurde, und die uns schon um ihrer reichen Geschichte willen stets ehrwürdig erscheinen muß. Ist es aber wahrscheinlich, daß Lukas

für den Ausdruck in 24, 44 verantwortlich ist, so ist es ebenso wahrscheinlich, daß er auch für die weitere Fassung dieser Reden des Auferstandenen aufzukommen hat, daß also auch der Gedanke, der Tod Jesu sei der notwendige Durchgangspunkt zu seiner Auferstehung gewesen, so nahe derselbe auch sonst lag und so leicht er sich auch sachlich aus dem Weissagungsbeweis ableiten läßt, lukanisch ist. Vollends aber wird dies gelten von der Erweiterung, die dieser Gedanke in der zweiten obenerwähnten Stelle gefunden hat, daß nämlich in Christi Namen allen Völkern die Buße zur Vergebung der Sünden verkündigt werde. Denn dieser Gedanke ist, wie ein Blick auf die Apostelgeschichte zeigt, speziell lukanisch, und wie oben bereits erwähnt, sehr wahrscheinlich unter dem Einfluß des Paulus in die urchristliche Gemeindepredigt eingedrungen.

So ergibt sich denn aus unserer Betrachtung des naiven Weissagungsbeweises das Resultat, daß die eigentlich urchristliche Gemeinde dem Tode Jesu noch keine positive Bedeutung zuschrieb, sondern sich damit begnügte, das Irrationale desselben durch den Hinweis auf die alttestamentlichen Weissagungen zu beseitigen und damit ihren Glauben an Jesu Messianität als vernünftig und schriftgemäß zu erweisen. Doch enthielten selbstverständlich zahlreiche in diesem Zusammenhange von ihr aufgeführte Schriftstellen fruchtbare Keime und Ansätze, die später unter günstigeren Umständen leicht zur Entwicklung einer Lehre über den Tod Jesu resp. zu einer positiven Wertschätzung desselben führen konnten.

4. Der Apostel Paulus und sein Wort vom Kreuz.

Wie bereits mehrfach bemerkt worden ist, hat es die urchristliche Gemeinde schon sehr viele geistige Arbeit gekostet, sich den Gedanken Jesu von der göttlichen Gewolltheit und Notwendigkeit seines Todes durch den naiven Weissagungsbeweis anzueignen, und sie überließ es deshalb einer späteren Zeit, die darauf beruhenden Gedanken Jesu über die Wirkungen und Folgen seines Todes weiter auszubauen. Ihre Aufgabe war erfüllt, als sie mit dem Weissagungsbeweis das Fundament zu dem künftigen Baue einer positiven religiösen Würdigung des Todes Jesu gelegt

hatte, und sie konnte die weitere Ausführung um so getroster der Zukunft überlassen, als für diese in den Gedanken Jesu bereits die wichtigsten Grundlinien dazu vorhanden waren.

Jesus hatte in seinem Tode die Endursache des Kommens der letzten Zeit gesehen und denselben darum bald mit dem gefürchteten Gericht, bald mit dem ersehnten Reiche Gottes in enge kausale Verbindung gebracht. Und die doppelte Wertung seines Todes war keine willkürliche, sprunghaft zufällige gewesen, sondern sie ergab sich folgerichtig aus seinen eschatologischen Grundgedanken. Trotzdem aber mußte es sich bei dem Übergang dieser Gedanken in die Gemeinde fragen, ob und wie weit sie von dem Gemeindebewußtsein aufgenommen und ausgebildet würden. Die erste freudige Aufnahme des christlichen Bekenntnisses vonseiten zahlreicher Juden und Judengenossen, noch mehr aber die lange Ruhezeit, die dem jüdischem Volke zunächst noch vergönnt war, ließen vorerst die Gedanken an das Gericht, das das Volk sich durch die Verwerfung und Kreuzigung Jesu zugezogen habe, in dem Bewußtsein der christlichen Gemeinde zurücktreten, und dadurch war für den Ausbau der positiven Würdigung des Todes Jesu ein günstiger Boden geschaffen. Aber es bedurfte gleichwohl noch eines kräftigen Anstoßes, um das schwierige Problem in Angriff zu nehmen. Und dieser Anstoß wurde dadurch gegeben, daß das Urchristentum sich in der Person des Apostels Paulus zur Heidenmission gedrängt sah. Denn ihnen gegenüber war die bisherige Begründung des christlichen Bekenntnisses zum mindesten ungenügend, da sie ausschließlich jüdisch orientiert war und den Heiden obendrein nur mittelbar zum Verständnis gebracht werden konnte. Den Juden gegenüber hatte sich die urchristliche Gemeinde mit dem Nachweis begnügen können, daß Jesus trotz seines Todes der Messias sei, aber den Heiden gegenüber mußte sie auf andere Mittel und Wege bedacht sein, um ihnen die Bedeutung Jesu verständlich zu machen, da sie sonst kaum bei ihnen Eingang gefunden hätte, da ihnen ja die ganze Idee des Messias und Menschensohnes fremd war. Damit war aber im weiteren auch eine durchgehende Vertiefung und Umgestaltung des urchristlichen Bekenntnisses verbunden, die das

Christentum erst endgültig davor bewahrte, in dem Rahmen einer jüdischen Sekte zu verharren und darin zu verkümmern, wie es ihm tatsächlich in den streng judenchristlichen Kreisen, die sich bewußt gegen den paulinischen Einfluß abschlossen, sehr bald ergangen ist.

Um den großen Fortschritt, den die paulinische Predigt von dem gekreuzigten Christus gerade in unserer Frage über die urchristliche Verkündigung hinaus gebracht hat, sachgemäß zu würdigen, ist es nötig, sich zunächst klar zu vergegenwärtigen, was an religiösen Keimen und Ansätzen für sein Wort vom Kreuz in der Gemeinde vorhanden war, als er durch seine Taufe in Damaskus in dieselbe aufgenommen wurde. Denn erst auf Grund dieser Erkenntnis vermögen wir die Leistung des Apostels Paulus zutreffend zu beurteilen.

Aus dem Eingang des Römerbriefes (1, 1 ff.), in dem Paulus sich augenscheinlich bemüht, das gemeinsame christliche Bekenntnis von Jesus dem Christus in wenigen markanten Worten zusammenzufassen, geht deutlich hervor, daß die Christen sich schon damals durch den Weissagungsbeweis veranlaßt sahen, die davidische Abstammung Jesu zu behaupten, und daß sie in der Auferstehung Jesu den Anlaß und Grund erblickten, aus welchem er zum Sohne Gottes erklärt bezw. zum Sohne Gottes geworden sei. Daß der Apostel Paulus an dieser Stelle den Tod Jesu nicht erwähnt, sondern den ganzen Nachdruck auf die Auferstehung Jesu legt, entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit, beweist nicht bloß, daß er hier nicht die Grundgedanken seiner eigenen Verkündigung zum Ausdruck bringt, sondern auch, daß er sich an dieser Stelle bewußt ist, daß die ursprüngliche Verkündigung dem Tode Jesu noch keinen selbständigen Heilswert zuerkannt hat. Paulus bestätigt uns also an dieser Stelle in aller Form das Ergebnis unserer vorgängigen Untersuchung. Dem scheint nun allerdings die schon oben besprochene Äußerung des Apostels Paulus im ersten Korintherbrief (15, 3. 4) entgegenzustehen: „Denn ich habe euch in erster Linie überliefert, was auch ich überliefert erhalten habe, daß nämlich Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften ...“ Denn aus ihr geht

nach dem Urteil zahlreicher angesehener Exegeten mit Sicherheit hervor, daß schon die Urgemeinde zur Zeit Pauli den Tod Jesu in Beziehung zur Vergebung der Sünden gesetzt hat, mithin ihm einen ausgesprochen positiven Wert zuerkannt hat. Allerdings wenn Paulus an dieser Stelle nichts weiteres sagen wollte, als daß der Tod Jesu in der Urgemeinde gelegentlich in Beziehung zur Sünde gesetzt worden sei, so würden wir keinen Grund noch Anlaß haben, an der Tatsächlichkeit dieser Aussage zu zweifeln. Denn im Anschluß an den Weissagungsbeweis (man denke nur z. B. an die Stelle von dem leidenden Gottesknecht, Jes. 53) konnte dieser Gedanke schon in der frühesten Zeit sporadisch auftauchen, und somit vorübergehenden Ausdruck finden. Aber Paulus redet eben hier nicht bloß davon, daß der Tod Jesu von der Urgemeinde gelegentlich in Beziehung zur Sündenvergebung gesetzt worden sei, sondern daß die Urgemeinde durchgängig eine ganz bestimmte Beziehung des Todes Jesu zur Sünde gelehrt und verkündigt habe. Denn Paulus rechnet den Zusatz „für unsere Sünden“ ebenso sicher zu den Grundstücken der gemeinsamen urchristlichen Verkündigung, wie die Tatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu selbst und die beiden gleichlautenden Ergänzungen: „nach den Schriften“. Wäre dies aber der Fall gewesen, so hätte diese Erklärung des Todes Jesu in den synoptischen Evangelien und den erzählenden Partien der Apostelgeschichte einen ebenso klaren und unmißverständlichen Ausdruck finden müssen, als der Weissagungsbeweis. Nun aber ist dies augenscheinlich nicht der Fall. Denn selbst die Reden in der Apostelgeschichte lassen diesen Gedanken fast völlig vermissen, und es erheben sich somit aus dem Befunde unserer Quellen die allergewichtigsten Bedenken gegen die Tatsächlichkeit dieser paulinischen Aussage, der dadurch noch verstärkt wird, daß dieser Gedanke: Jesus sei für unsere Sünden gestorben, den wir auf unserem Gang durch den naiven Weissagungsbeweis bislang noch nicht begegnet sind, zum A und O der paulinischen Verkündigung gehörte, mithin sehr leicht von ihm hier als allgemein christlich eingetragen werden konnte. Das ist nicht so gemeint, als ob Paulus diesen Zusatz bewußt aus dem Eigenen hinzugefügt habe,

so daß er wohl alles andere zu den Grundstücken der gemeinsamen Verkündigung rechne, dieses Eine hingegen nicht, denn Paulus deutet eine solche Erklärung mit keinem Worte an, schließt dieselbe vielmehr eigentlich aus. Aber wer möchte die Möglichkeit bestreiten, daß Paulus an dieser Stelle im Bewußtsein, das ganze christliche Bekenntnis auf einen kurzen und bündigen Ausdruck zu bringen, noch etwas darin aufgenommen haben kann, was nur seine eigene, aber heiligste Überzeugung war, wofür er aber auch bei den anderen gewichtige Anzeichen zu besitzen glaubte, ohne daß dieselben doch tatsächlich auch genau so dachten wie er. Man braucht nur wenige psychologische Kenntnisse zu besitzen, um eine solche Annahme durchaus plausibel zu finden, namentlich wenn Paulus sich damals infolge dessen, daß er nun seine Gemeinde auf die enorme Wichtigkeit der Auferstehung vorbereiten wollte, in gehobener, angeregter Stimmung befand, und doch die Lehre von der Bedeutung des Todes Jesu für die Vergebung der Sünden dieser Gemeinde von ihm immer verkündigt worden war, während er sich der römischen Gemeinde gegenüber als Fremder befand und in der Einleitung erst mühsam suchen mußte, in ein persönliches Verhältnis zu ihr zu kommen. Diese Annahme, die bei der fundamentalen Bedeutung dieses Gedankens für den ganzen Glauben des Apostels Paulus an sich schon vieles für sich hat, gewinnt aber noch an Wahrscheinlichkeit, wenn wir bedenken, daß es Paulus an festen Beziehungen zu der urchristlichen Gemeinde und damit auch an einem zuverlässigen Korrektiv für dieses Urteil fehlte, und die kleinen judenchristlichen Kreise, denen er in der Heidenwelt begegnete, sich entweder schroff ablehnend zu ihm verhielten oder sich tiefgehend von ihm beeinflussen ließen. Noch mehr aber empfiehlt sich diese Annahme durch die Beobachtung, daß Paulus überzeugt war, daß die Einrichtungen der Taufe und des heiligen Abendmahls vollgültige Zeugen für das allgemeine Vorhandensein dieser Deutung des Todes Jesu seien. Wenn er nämlich im Briefe an die Römer schreibt: „Oder wisset ihr nicht, daß so viele wir auf Christum Jesum getauft worden sind, die sind auf seinen Tod getauft? Darum sind wir mit ihm durch die Taufe auf den Tod be-

graben, damit gleich wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, wir gleichermaßen in einem neuen Leben wandeln sollen ..." (6, 3 ff.), so hängt diese ganze Beziehung der Taufe der Christen und dem Tode Jesu ebenso sicher mit der erwähnten Deutung des Todes Jesu „für unsere Sünden" zusammen, als sie trotz des „Oder wisset ihr nicht" ein spezifisch paulinisches Theolegumenon ist, zu dessen Beweis der Apostel deshalb auch viele Zeit und Kraft aufwenden muß. Und wenn Paulus ferner auch in seinem Berichte über die Entstehung und Feier des heiligen Abendmahls (eben weil er sich genau an den ihm überlieferten Wortlaut hält) mit keinem Worte die Sünde erwähnt, so ist doch trotzdem kaum ein Zweifel daran möglich, daß er gerade in dieser Feier eine Bestätigung seiner Anschauung von dem Tode Jesu als einem Opfertode für unsere Sünden erblickt hat. Und diese Annahme, daß die Deutung des Todes Jesu „für unsere Sünden" zum Gemeingut der apostolischen Verkündigung gehöre, mußte ihm um so natürlicher erscheinen, als er bereits bei der Urgemeinde ein sehr ausgeprägtes Interesse an dem Leiden und Sterben Jesu vorfand, das sich wohl schon damals in der schlichten und anspruchslosen Erzählung, wie sie uns im wesentlichen im 14. und 15. Kapitel des Markusevangeliums vorliegt, einen ergreifenden Ausdruck geschaffen hatte, und der auch Paulus selbst wohl wesentliches Material entnommen hat, wenn er seinen Gemeinden den Kreuzestod Jesu vor Augen malen wollte (Gal. 3, 1).

So fehlte es in den Anschauungen und Einrichtungen der urchristlichen Gemeinde nicht an Ansätzen und Keimen zu einer positiven religiösen Wertung des Todes Jesu. Und Paulus hat dieselben zu dem gewaltigen Baue seines Wortes vom Kreuz dankbar mit verwendet. Aber sie allein reichen zur Erklärung seines großen Werkes ebenso wenig aus, als die Postille des Nikolaus von Lyra zur Erklärung des Werkes von Luther hinreichen würde. Im Gegenteil je gründlicher man die Anschauungen der Urgemeinde mit dem Ideenreichtum eines Paulus vergleicht, umsomehr erstaunt man über die Riesenarbeit, die dieser von Natur nicht sonderlich starke Mann durch seinen

scharfen Geist, sein kraftvolles Gefühlsleben und seine reiche Persönlichkeit bewältigt, und womit er die schwere Schuld, die er durch seine Verfolgung der Gemeinde des Gekreuzigten auf sich geladen hatte, für alle Zeiten beglichen und der christlichen Gemeinde einen Schatz von religiösen Werten und Gedanken geschenkt hat, der von Jahrtausenden nicht aufgezehrt werden konnte.

Auf dem Boden des naiven Weissagungsbeweises hatte sich die urchristliche Gemeinde mit dem Nachweis begnügt, daß der Tod des Messias in den heiligen Schriften geweissagt und demgemäß von Gott gewollt gewesen sei. Sie hatte so lange nach dem Grunde des Todes Jesu geforscht, bis sie ihn in dem geoffenbarten Willen Gottes gefunden zu haben glaubte, aber sie hatte niemals weiter gefragt, warum das Gott gewollt, und aus welchem Grunde er den Messias so traurig habe sterben lassen. Der Wille Gottes war für ihr Denken die äußerste Grenze gewesen, die zu überschreiten sie niemals versucht hatte. Und darum war ihr auch der Tod Jesu stets nur als das große Ärgernis erschienen, das nur durch das Dennoch seiner glorreichen Auferstehung beseitigt werden konnte, als das Irrationale, das im besten Falle nur als der (notwendige) Durchgangspunkt zu seiner Auferstehung und zum Kommen des Reiches Gottes verstanden werden konnte. Sie glaubte und bekannte, daß Jesus trotz seines Todes der Messias sei, aber sie verzichtete eben mit diesem Glauben auf die Möglichkeit, dem Tode Jesu einen positiven Heilswert zuzuschreiben. Und hier tat nun der Apostel einen großen Schritt weiter.

Paulus fragte mit der Urgemeinde, weshalb der Christus habe sterben müssen, aber er begnügte sich nicht wie diese mit der Antwort, weil Gott seinen Tod gewollt habe, sondern er fragte noch weiter, warum ihn Gott gewollt habe. Und indem er so fragte, schuf er die Möglichkeit, den Tod Jesu in einem ganz neuen Lichte zu betrachten und ihm einen selbständigen Heilswert zuzuschreiben. Und er schuf nicht bloß diese Möglichkeit, sondern er baute sie in seinem Worte vom Kreuz zugleich schon in einer Weise aus, daß den nachfolgenden Generationen kaum mehr etwas anderes übrig blieb, als seine Gedanken im

einzelnen weiter auszuführen und noch sorgfältiger zu begründen. Er hat die Antwort auf diese Frage gleich so allgemein und umfassend gegeben, daß seinem imposanten Baue in den vielen Jahrhunderten seither kaum ein einziger wesentlicher neuer Gedanke ist eingefügt worden.

Paulus stellte zuerst die gewaltige und kühne Frage: Warum war es Gottes Wille, daß der Christus Jesus sterben mußte? Und er fand zugleich auf diese einschneidende Frage die tiefste und doch einfachste Antwort, nämlich die überwältigende Liebe Gottes. Gott wollte die Menschen, die durch ihre Sünde seinem Zorngericht verfallen waren, aus ihrem Verderben erretten, und darum gab er in seiner grundlosen Liebe seinen Sohn den Christus Jesus in den gewaltsamen Tod am Kreuz für sie dahin. Die Liebe Gottes bestand nach dem Apostel Paulus wohl auch ohne den Tod Jesu, aber um den Menschen kund und bewußt zu werden, bedurfte es dieser besonderen Offenbarung, die im Grunde jeden Zweifel ausschließt. Erst hier im Tode Jesu wurde die alles überragende Größe der Liebe Gottes den Menschen gegenständlich, erst in der Liebe, mit der der Christus Jesus die sündigen Menschen liebte, wurde die große Liebe Gottes offenbar, aus der heraus er den Christus für ihre Errettung von seinem Zorngericht in den Tod gegeben hatte. So schaute der Apostel die Liebe Gottes und die Liebe Jesu Christi völlig in eins und redete deshalb auch in seinen Briefen bald von der Liebe Gottes (Röm. 5, 5. 8. Ephes. 2, 4 u. a. a. O.), bald von der Liebe Jesu Christi (2 Kor. 5, 14. Ephes. 3, 19), aber er meinte stets dieselbe Liebe, für die er im Römerbrief den klassischen Ausdruck der „Liebe Gottes in Jesu Christo“ (*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν* Röm. 8, 39) geprägt hat. Und zugleich wurde dadurch sein Gesichtskreis erweitert, daß er die gesamte Menschheit als das Objekt der erlösenden Liebe Gottes erfaßte, und nicht mehr bloß das eine „auserwählte“ Volk der Juden und im besten Falle noch eine kleine Auswahl von Heiden, die sich durch den Glauben dem auserwählten Volke angliedern ließen, wie dies die Anschauung der ältesten urchristlichen Kreise gewesen ist, die sich deshalb auch nur in sehr beschränktem Maße

mit seiner Anschauung und der daraus folgenden Missionspraxis befreunden konnten. Indem aber Paulus als ein rechter „geistiger Mensch" die verborgenen göttlichen Liebesabsichten in dem Tode Jesu erkannte, empfand er denselben nicht länger als ein quälendes Problem, das im besten Falle durch den Glauben an die Auferstehung unschädlich gemacht werden konnte, sondern im Gegenteil als die gewaltigste und unwidersprechlichste Äußerung der Liebe Gottes (und Jesu Christi), die allein imstande gewesen sei, das Mißtrauen in der Brust des Sünders gegen Gott zu überwinden und ihn mit herzlichem Zutrauen zu dessen grundloser Güte und Barmherzigkeit zu erfüllen.

Dieses völlig andere Empfinden dem Tode Jesu gegenüber äußerte sich in der Predigt des Apostels Paulus zunächst in einer neuen Einschätzung desselben gegenüber der Tatsache der Auferstehung. Die urchristliche Gemeinde hatte in dem Tode Jesu vor allem das böse und wenn auch gottgewollte, so doch nicht minder gottlose Tun des jüdischen Volkes erblickt, dem die Auferstehung als die große, die Messiaswürde Jesu endgültig feststellende und begründende Tat Gottes diametral gegenüberstand. Ihr habt Jesum zwar verworfen, ans Kreuz gehängt und getötet, aber Gott hat ihn auferweckt und ihn dadurch zum Herrn und Christ gemacht, und so euer Tun durch sein Tun wieder aufgehoben. Das war das Urteil der urchristlichen Verkündigung über den Tod und die Auferstehung Jesu, wie es uns noch in den Reden der Apostelgeschichte (2, 22—24; 3, 13—15; 4, 10; 5, 30) fast unverändert entgegentritt. Indem der Apostel Paulus nun aber in dem Tode Jesu ebenso eine Tat Gottes erblickte, wie in seiner Auferstehung, hob er diesen klaffenden Gegensatz auf und verwandelte das Gegeneinander in ein Neben- und Miteinander. Dadurch erhielt aber der Tod Jesu unwillkürlich eine ganz neue und selbständige Bedeutung, die er im Rahmen der urchristlichen Verkündigung niemals hätte erlangen können. Als Tat der großen rettenden Liebe Gottes verstanden, gewann er für Paulus denselben Wert wie die Auferstehung, wenngleich er niemals einen Zweifel daran aufkommen ließ, daß der Tod Jesu erst von der Tatsache der Auferstehung aus diese zentrale Be-

deutung für das christliche Heil erlangt habe und ohne sie in ein trostloses Nichts zerfallen würde. Der Tod Jesu war ihm der entscheidende Sieg über die Sünde und das Gesetz, den Tod und die Hölle, seine Auferstehung aber war für ihn der Beginn eines neuen Lebens, die Gabe des Geistes Gottes, der Anbruch der Gottesherrschaft und der Freiheit der Kinder Gottes. Durch den Tod Jesu wurde nach seinem Urteil die Menschheit frei von dem verderblichen Joche der Sünde, des Gesetzes und des Todes, das seit Adam auf ihr gelastet hatte; und durch die Auferstehung wurde sie einem neuen Leben im Geist und in der Freiheit der Kinder Gottes wieder zurückgegeben. Durch den Tod Jesu wurde die Feindschaft zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit aufgehoben und durch die Auferstehung der kostbare Frieden zwischen beiden dauernd wieder hergestellt und bestätigt.

Diese gewaltigen Erkenntnisse waren aber nicht die Frucht angestrengter Geistesarbeit, sondern das Fazit der persönlichen Erfahrung des Apostels Paulus selbst, und sie mußten solchermaßen nur um so tiefer und nachhaltiger wirken. Paulus drückte in all diesen Gedankengängen nur dasjenige aus, was ihm selbst an und seit jenem großen Tage vor Damaskus zur persönlichen Gewißheit geworden war, nämlich daß der gekreuzigte Jesus, den er mit dem Eifer eines Fanatikers verfolgt hatte, sich seiner in Liebe erbarmt, ihn aus den Fesseln seines sündlichen Unverstandes befreit und ihm in seinem Dienste ein neues Leben voll großer Aufgaben und gewaltiger Aussichten geschenkt und ihn dazu mit neuen, nie geahnten göttlichen Kräften ausgerüstet habe. Er verkündigte seiner Gemeinde nur das, was ihm selbst unmittelbarste religiöse Gewißheit und Realität geworden war: Befreiung von einem Zustand, den er als Christ nur als trost- und heillos beurteilen konnte, Frieden mit Gott durch das Übersehen auch der größten Schuld, Heil und Rettung vor dem jedem Sünder drohenden Zorngericht Gottes. Weil Paulus selbst in der Offenbarung des gekreuzigten Christus die ewige Liebe Gottes erkannt und ergriffen hatte, wurde es ihm zur Gewißheit, daß Gott den Christus aus Liebe habe sterben lassen, und weil er durch den gekreuzigten Christus aus seinem ruhelosen, selbstquä-

lerischen und doch eiteln und unbefriedigten Leben (nach dem Gesetz) war erlöst worden, so sah er in dem Kreuze Christi die Überwindung und Erlösung von allen sündlichen und feindlichen Mächten, die die Menschen so lange in drückender und tötlicher Gefangenschaft gehalten hatten.

Wo also demnach der Apostel Paulus in seinen Briefen von den Folgen und Wirkungen des Kreuzestodes Jesu redet, spricht er nirgends als Theoretiker und Systematiker, sondern stets und durchaus als Praktiker, der nichts anderes will und beabsichtigt, als das, was er selbst erlebt und erfahren hat, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln so anschaulich und überzeugend darzustellen, daß es auch seinen Lesern und Hörern dadurch zu persönlicher Gewißheit und unmittelbarem religiösem Besitz werde. Die große Fülle von Bildern und Ausdrücken, die er meist selbst geschaffen hat, um den gewaltigen Wert des Todes Jesu auszusprechen, ist darum nicht bloß ein Beweis seines starken Geistes, der immer wieder neue Wege zum Verständnis und dadurch auch zum Herzen seiner Hörer und Leser fand, sondern ebensosehr ein Zeugnis für den ungewöhnlichen Reichtum seiner religiösen Erfahrung.

Es gehört zu den sichersten Ergebnissen der neutestamentlichen Forschung, daß die vom Apostel Paulus gegründeten Gemeinden sich zum größten Teile aus kleinen, armen und unselbständigen Leuten zusammengesetzt, und daß sich auch viele Angehörige des Sklavenstandes darunter befunden haben. Es läßt sich deshalb vermuten, daß der Apostel, wenn er seinen Hörern und Lesern das Unheil der Sünde und das Heil in Christo deutlich machen wollte, er gerne zu Ausdrücken griff, die in der Vorstellungswelt eines Sklaven einen besonderen Anklang finden mußten. Und tatsächlich begegnen uns denn auch in seinen Briefen besonders häufig die Bilder von Knechtschaft und Freilassung, vom Verkauftwerden in die Sklaverei und vom Loskauf von derselben. Da seine Leser, sei es aus eigener Erfahrung, sei es doch aus täglicher Anschauung mit dem Elend der Sklaverei, wohl vertraut waren, so schilderte Paulus in seinen Briefen den traurigen Zustand des Menschen vor seinem befreienden

Glauben an Christus überwiegend als einen Zustand der Sklaverei und die Heilstat Christi als die Befreiung und Loskaufung von derselben. (U. a. „Ihr seid teuer erkauft“, 1 Kor. 6, 20. „Christus hat uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes“, Gal. 3, 13. „Als aber die Erfüllung der Zeit kam, da sandte Gott seinen Sohn aus, geboren vom Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetze loskaufe, damit wir die Annahme an Sohnes Statt empfingen“, Gal. 4, 4. 5.) Als die Mächte, in deren Knechtschaft sich der unerlöste Mensch befindet, beschreibt der Apostel Paulus vor allem die Sünde (a. a. O. Röm. 3, 9; 6, 6. 17. 18; 7, 14. Gal. 3, 22) und das Gesetz (Röm. 6, 14. 15; 7, 4. 6. Gal. 3, 13; 4, 5. Eph. 2, 15); doch nennt er daneben auch noch die „bestehende, böse Welt“ (Gal. 1, 4), „die Götter, die es der Natur nach nicht sind“ (ebd. 4, 8), „das Zeitalter dieser Welt, den Fürsten der Herrschaft der Luft, der noch jetzt in den Söhnen des Ungehorsams wirkt“ (Ephes. 2, 2), „die Macht der Finsternis“ (Coloss. 1, 13), „die Gewalten und Mächte“ (ebd. 2, 15), und „die Elemente der Welt“ (ebd. 2, 20) als die Träger und Inhaber dieser den unerlösten Menschen knechtenden Gewalten. Dieses für die Menschen unwürdige und verhängnisvolle Dienstverhältnis ist aber rechtlich durchaus begründet, da die Menschen durch die Übertretung des ihnen von Gott gegebenen Gesetzes sich selbst in die Knechtschaft und Sklaverei der Sünde begeben haben (die wichtigsten Stellen hierzu in Röm. 5—7), und es muß deshalb zuerst die Rechtsforderung des Gesetzes an die Menschen erfüllt werden, bevor sie rechtskräftig freigelassen werden können (Gal. 3, 13; 4, 4. 5. Röm. 6, 16. 17; 7, 4). Diese Rechtsforderung nun hat Christus durch seinen Tod am Kreuz erfüllt, denn er löschte damit den uns betreffenden Schuldschein aus und nahm ihn hinweg, dadurch daß er ihn ans Kreuz heftete (Koloss. 2, 14). Er zahlte sein Blut, d. h. sein Leben als Preis für die Erlösung der Menschen und machte sie dadurch in rechtskräftiger Weise frei von der bisherigen Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes (Ephes. 1, 7. Röm. 6, 18. 22; 8, 21. 1 Kor. 6, 20; 7, 23). Er kaufte sie los von der todbringenden Sklaverei der Sünde und führte sie hinein in

die lebenspendende Sklaverei des Gehorsams und der Gerechtigkeit (Röm. 7, 16). Er bezahlte den alten, harten Dienstherrn der Menschen und wurde ihr eigener gnädiger Dienstherr. So wurden die Menschen sein Besitz und Eigentum und die Knechtschaft der Sünde und des Todes wurde abgelöst durch die Knechtschaft Christi oder Gottes (Röm. 6, 18. 22; 7, 4. 6. 1 Kor. 7, 22. Ephes. 6, 6). Nun aber erinnert die Knechtschaft Jesu Christi in nichts an die verhängnisvolle Knechtschaft der Sünde, und man kann sie deshalb im Unterschied von jener auch mit Recht „Freiheit" (Gal. 5, 1. 13) und den einzelnen Christen mit dem gleichen Recht einen „Freigelassenen" wie einen „Knecht" Jesu Christi nennen (1 Kor. 7, 22). So wurde für Paulus der Begriff der „Erlösung" ziemlich gleichbedeutend mit der durch ein Lösegeld erkauften Freigabe oder eigentümlichen Erwerbung eines Menschen und erlitt auch durch die Anwendung der berühmten Psalmstelle: „Er stieg in die Höhe und erbeutete Kriegsgefangene" (Ephes. 4, 8; Psalm 69, 19) auf Christus und die Vorstellung, daß „Christus die Mächte und Gewalten auszog und sie offen zum Gespött machte, da er (durch das Kreuz) über sie triumphierte" (Koloss. 2, 15), keine merkliche Veränderung.

Eng verwandt mit der Skaverei war für die Zeit des Paulus die Vorstellung von der Ehe, wenigstens insoweit sie die Frau betraf, die durch dieselbe rechtskräftig an den Mann gebunden war und sich zu seinen Lebzeiten in keiner Weise von ihm trennen durfte und konnte. Erst wenn der Gatte starb, konnte sie sich rechtmäßig einem anderen verbinden (Röm. 7, 1—3). In der logischen Konsequenz dieser Anschauung, die Paulus hier auf das Verhältnis der sündigen Menschheit zu ihrem Erlöser anwendet, müßten wir nun allerdings den folgenden Fortgang erwarten: Durch den Tod Christi (oder des Leibes Christi) ist das Gesetz (an das die Menschheit bisher gekettet war) gestorben und darum die Menschheit berechtigt sich einem anderen, d. h. eben Christus, zu verbinden. Paulus aber kehrt diesen Gedanken um, indem er schreibt: „So seid nun auch ihr, meine Brüder, durch den Leib Christi für das Gesetz gestorben, so daß ihr einem anderen zu eigen werden konntet, nämlich dem, der von den

Toten auferweckt wurde". Doch zeigt der Schluß dieses Abschnittes (Röm. 7, 6): „Nun aber ist das Gesetz für uns außer Kraft gesetzt worden, weil wir mit dem gestorben sind, wodurch wir gefangen gehalten wurden, so daß wir nun im neuen Geistes- und nicht mehr im alten Buchstabenwesen dienen", daß Paulus den Gedanken der Sklaverei und sklavenartiger Bindung durch die Ehe mit dem Gesetz auch hier nicht aus dem Auge verloren hat.

Allein der Reichtum der religiösen Erfahrung des Apostels Paulus ließ sich an dem einen Bilde von der Befreiung und dem Loskauf aus der Sklaverei um so weniger genügen, als dieser Gedanke trotz seiner großen Mannigfaltigkeit und seiner Vielgestaltigkeit doch den schweren Schuldcharakter der Sünde nicht so zum Ausdruck brachte, wie sie ein starkes Gewissen empfinden mußte. In diesem Bilde erschien die Sünde überwiegend als ein grausiges Verhängnis, das nun einmal, allerdings gerechter Weise auf dem Menschen lastete, aber viel weniger als persönliche Schuld, durch die der Mensch sich selbst seinem Gott immer wieder neu entfremdete und sich dadurch zum Gegenstand seines Zornes und Strafgerichtes machte. Darum bedurfte dieses Bild für das Bewußtsein des Apostels Paulus einer Ergänzung, durch die speziell die persönliche Schuld der Sünde zum Ausdruck gebracht wurde. In diesem Zusammenhange schilderte der Apostel Paulus die Sünde gerne als eine schwere persönliche Verschuldung gegenüber Gott, als eine Mißachtung und Übertretung seines heiligen Willens, den er dem Menschen, sei es in den geschriebenen Geboten des Gesetzes, sei es in den ungeschriebenen Geboten des Gewissens und der Ordnung der Natur deutlich genug kundgetan hatte. Die Strafe für die Sünde war der Tod, die Feindschaft mit Gott und endlich das Zorngericht Gottes. Um diese für den einzelnen wie für die Gesamtheit furchtbaren Folgen der Sünde aufzuheben, bedurfte es einer Leistung, durch die die Sünde w i e d e r g u t g e m a c h t und es Gott möglich gemacht wurde, seinen Zorn zu lassen und den Menschen seine Gnade und Treue wieder zuzuwenden. Diese Leistung hat nun nach der Anschauung des Apostels der Christus durch seinen

Tod am Kreuz vollbracht. Zur Beurteilung dieser Leistung bot sich dem Apostel Paulus aus der Analogie der jüdischen wie der heidnischen Religion ein wie ihm schien ebenso glückliches als allgemeinverständliches Bild dar, nämlich das Bild des Opfers, näher gesagt, des Sühn- oder Sündopfers. Und dieses Bild empfahl sich dem Apostel um so mehr, als er aus den Worten der Abendmahlsfeier den Schluß gezogen hatte, daß Jesus selbst seinen Tod als ein Opfer betrachtet habe.

Allerdings gebraucht der Apostel Paulus nur an drei Stellen spezielle kultische Ausdrücke für den Tod Jesu (Röm. 3, 25 Sühnopfer, 1 Kor. 5, 7 Passahopfer, Ephes. 5, 2 Gabe und Opfer), aber es ist kein Zweifel, daß Paulus auch an zahlreichen anderen Stellen, wo er allgemein vom Sterben Jesu für die gottlosen oder sündigen Menschen redet, die Opfervorstellung im Auge hat, besonders wo er dabei noch ausdrücklich von dem Blute Jesu redet. Als Wirkungen des Opfertodes Jesu Christi nennt der Apostel in erster Linie die „Rechtfertigung“ und „Versöhnung“ (Röm. 5, 18; 6, 7 vgl. 5, 11; 11, 15; 2 Kor. 5, 18 u. 19). In der Rechtfertigung spricht Gott den Sünder auf Grund der Leistung des Christus von seiner Sünde und Schuld frei, er übersieht ihm alle seine Übertretungen und Versuchungen. In der Versöhnung läßt Gott um dieser selben Leistung willen von seinem Zorne ab und hebt das beschlossene Strafgericht über die (reuigen) Sünder wieder auf. In der Rechtfertigung erscheint Gott als handelnd, in der Versöhnung als leidend; in der Rechtfertigung spricht Gott andere, d. h. die reuigen Sünder frei, in der Versöhnung wird er selbst frei, nämlich von seinem Zorn und seinen Gerichtsabsichten. Da aber Paulus sowohl bei der Versöhnung wie bei der Rechtfertigung vor allem an die Wirkungen und Folgen des Todes Jesu für die verschuldete Menschheit reflektiert, und der passive Begriff der Versöhnung sich nicht so einfach auf dieselbe anwenden ließ, wie der aktive der Rechtfertigung, so kam er dazu der Versöhnung Gottes mit den Menschen die Versöhnung der Menschen mit Gott als ihr Korrelat gegenüberzustellen, so daß der Begriff der Versöhnung bei ihm ein seltsam schillernder wurde, und der Sinn, in dem er denselben

jeweilen in seinen Briefen gebraucht, sich nur von Fall zu Fall feststellen läßt. Neben der Rechtfertigung und Versöhnung erscheinen bei Paulus auch noch „Abwaschung und Heiligung“ als Wirkungen des Opfertodes Jesu (1 Kor. 6, 11 vgl. 1, 30). Der erste Begriff will die Vergebung der Sünden, der zweite die Inbesitznahme des Menschen durch Gott in einem dem Opferkultus entnommenen anschaulichen Bilde zum Ausdruck bringen.

Eng verbunden mit dieser Vorstellung des Opfertodes Jesu, ja recht eigentlich aus ihr hervorgewachsen ist der Gedanke, daß der gestorbene und auferweckte Christus für die Seinen bei Gott eintritt (Röm. 8, 34), da ja nach der alten Anschauung durchgängig das Opfertier die Stelle desjenigen vertritt, für den es geopfert wird. Wenn aber Christus nach dieser Anschauung des Apostels sich selbst im Tode aufopfern mußte, um der verletzten Gerechtigkeit Gottes Genüge zu leisten, und damit den verdienten Zorn Gottes von dem sündigen Menschengeschlecht abzuwälzen, so erhebt sich für uns unwillkürlich die Frage: Ist es möglich, mit derselben Wahrheit zu erklären, daß Gott seinen Sohn aus inbrünstiger Liebe zu den verlorenen Menschen in den Tod am Kreuz dahingegeben habe, und zu gleicher Zeit zu behaupten, daß Gottes verletzte Gerechtigkeit dieses große blutige Opfer verlangt habe? Oder schließt nicht das eine das andere aus? so daß entweder die Liebe, oder der Zorn und die Gerechtigkeit Gottes siegreich das Feld behaupten? Es ist begreiflich, daß die Theologie diesen Widerspruch je und je stark empfunden hat, denn ihrem Bemühen, die christlichen Glaubenslehren zu einem geschlossenen System zu verbinden, legt der Apostel Paulus, den man immer wieder als einen besonders großen Theologen zu feiern und als solchen zu würdigen, in erster Linie würdigen zu *sollen* geglaubt hat, hier äußerst unangenehme und kaum zu beseitigende Hindernisse in den Weg. Aber der Praktiker Paulus empfand diese Schwierigkeiten gar nicht, so wenig als Jesus selbst die Gegensätzlichkeit mancher seiner gewaltigen Aussprüche empfunden hat. Und wir können Paulus nicht in vollem Maße verstehen, wenn wir ihn immer wieder zuerst und hauptsächlich als Theologen verstehen wollen, weil er das jedenfalls nur in

ganz beschränktem Maße gewesen ist. Seit Paulus in dem Tode Jesu die abgrundtiefe, rettende Liebe Jesu erfahren und damit auf die verzweifelte Frage: „Ich elender Mensch, wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes?“ die befreiende und in höchsten Grade befriedigende Antwort gefunden hatte: Gott durch Jesum Christum, war er keinen Augenblick mehr darüber im Zweifel, daß derselbe Gott, der in seiner Gerechtigkeit die Vernichtung der Sünder beschlossen, in seiner Liebe auch die Rettung der Sünder beschlossen und ausgeführt hatte. Und er entnahm diesem Zusammenschauen der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes die höchsten und wirksamsten Motive zur sittlichen Umkehr und fand in dem Glauben an den heiligen und barmherzigen Gott, der in seiner grundlosen Liebe zu der armen, ohne diese verlorenen Menschheit sich durch das Opfer seines Sohnes mit sich selbst versöhnte, indem er den Ausgleich mit seiner Gerechtigkeit selbst herbeiführte, eine für das gläubige Gemüt so überraschend einfache und doch so tiefgründige Lösung dieser schwierigen Frage, daß wir noch heute darüber staunen müssen. Was der kühnsten Spekulation nicht gelungen wäre, Gottes rettende Liebe und strafende Gerechtigkeit in eins zu schauen, das vollbrachte der schlichte Glaube des Apostels Paulus, der in der Offenbarung des gekreuzigten Christus sowohl die Verurteilung seiner Sünde als die Rettung seines sündigen Ichs erlebt und erfahren hatte?

Wäre Paulus ein Theologe gewesen, so hätte er sich bemühen müssen, diese beiden Vorstellungsreihen von dem Tode Jesu, die wir im Vorstehenden in ihren Grundzügen kennen gelernt haben, streng auseinander zu halten. Da er jedoch durchaus ein Mann der Praxis war und sich mit seiner Predigt vorab an das Herz und Gemüt seiner Hörer und Leser wandte, so empfand er die Differenzen zwischen seinen einzelnen Bildern nicht, sondern je wärmer und voller ihm ums Herz wurde, umsomehr häufte er seine Bilder, und er macht es uns dadurch oft recht schwer, ihn völlig zu verstehen. Am meisten tritt wohl diese Eigenart des Paulus in dem folgenden Abschnitt des Römerbriefes zutage: „Denn alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott; sie werden aber umsonst (frei) gerecht gesprochen durch

seine Gnade, durch die Erlösung in Christo Jesu, welchen Gott aufgestellt hat zum Sühneopfer durch den Glauben in seinem Blute, zur Erzeigung seiner Gerechtigkeit, wegen des Übersehens der vorher geschehenen Sünden, in der Langmut Gottes, zur Erzeigung seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf daß er gerecht sei, auch wenn er gerecht spricht den (Sünder) aus dem Glauben an Jesum" (Röm. 3, 23—26). Ich meine, auch mit der größten Mühe wird es nie gelingen, aus dieser Fülle von disparaten Bildern und Gedanken eine klare einheitliche Anschauung von dem Heilswert des Todes Jesu zu gewinnen. Müßte man deshalb annehmen, daß Paulus hier als Theologe zu seinen Lesern gesprochen habe, so könnte man ihm auch mit dem besten Willen die Note der Unklarheit und Unverständlichkeit nicht ersparen. Ohne Zweifel aber ist hier, wie man zu sagen pflegt, das Herz des Apostels mit seinem Verstande durchgegangen, was um so leichter zu begreifen ist, als der Apostel Paulus seine Briefe diktierte und von der Fülle seiner Empfindungen bedrängt, jeweils wieder nach einem neuen Ausdruck für dieselben suchte, während sein Schreiber den früheren aufzeichnete. Darum wird der kritische Verstand in dieser Stelle stets nur ein wirres Chaos der disparatesten Gedanken finden, die er einzeln ganz wohl begreift, die sich ihm aber nun und nimmer zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen, während vielleicht der einfache Glaube eines schlichten Christen diese Einheit unwillkürlich erfaßt, weil er sie in seinem religiösen Empfinden bereits erlebt hat. Gerade die Schwerfälligkeit, mit der sich der Apostel Paulus hier und an anderen Orten (man denke vor allem an Ephes. 1, 3 ff. Koloss. 1, 12 ff.; 2, 13 ff.) für unser Gefühl über den Tod Jesu und seine Wirkungen ausspricht, zeigt uns auf das deutlichste, daß wir uns hier in dem Herzpunkt seines Glaubens befinden, und daß der Reichtum seiner religiösen Erfahrung, die er in solchen Abschnitten umfassend zum Ausdruck bringen wollte, daran Schuld trägt, daß diese Stellen dem theologischen Verständnis so große Schwierigkeiten bereiten.

Es erhellt aber noch aus einem anderen wichtigen Zuge der paulinischen Verkündigung, daß der Apostel Paulus viel weniger

Theologe gewesen ist, als man es in der neuesten Zeit oft hat Wort haben wollen, daß er nämlich niemals eingehend über die Frage reflektiert, warum der Tod Jesu hinreichend gewesen sei, diese gewaltigen Wirkungen hervorzubringen. Dieses Problem, das die Theologie der späteren Jahrhunderte so oft und anhaltend beschäftigt hat, war dem Apostel Paulus noch durchaus fremd, aus dem einfachen Grunde, weil er diese gewaltigen Wirkungen durch den Glauben an sich selbst erlebt hatte, und ihn die Tatsache der Erlösung und Versöhnung dieses Problem gar nicht erst empfinden ließ. Mochte er deshalb auch gelegentlich von dem Gehorsam reden, durch den Christus den Ungehorsam Adams aufgehoben und den Menschen Gottes Gnade wieder zugewendet habe (Röm. 5, 19), oder im engen Anschluß an die Verkündigung der Urgemeinde den Satz aufstellen, daß Jesus durch seine Erniedrigung und seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz sich den Namen des Christus oder Herrn erworben habe (Philipp. 2, 5—11), so lag es ihm doch durchaus fern, dabei die Gründe zu untersuchen, aus denen der Tod Jesu diese Wirkungen gehabt habe. Sondern Paulus schilderte nur in knappen und kurzen Sätzen die Absicht und das Ergebnis seines Leidens und die schlichte, thetische Form, in der er sich dabei jeweilen ausspricht, ist der beste Beweis dafür, daß er hier nicht eine theologische Untersuchung führt, sondern die innersten Gedanken und die tiefsten Erfahrungen seines Herzens ausspricht.

Und aus demselben Grunde äußert sich Paulus auch so eingehend über die Aneignung der Gottestat Jesu Christi vonseiten der Menschen, da erst durch diese die Liebesabsichten Gottes voll realisiert und verwirklicht werden. Diese Aneignung geschieht nach dem Apostel Paulus durch Glauben und Gehorsam. Der Glaube ist die herzliche Zuversicht zu der im Kreuze Jesu sich offenbarenden überschwenglichen Liebe Gottes, die durch den Geist Gottes im Menschen gewirkt und unterhalten wird. Er ist ein persönliches, geistiges Miterleben des Todes und der Auferstehung Jesu, die durch die Taufe realistisch versinnbildlicht wird. Er ist demgemäß Entschließen und Empfangen, Ergreifen und Ergriffenwerden, eine Entscheidung des Menschen und eine Gabe Gottes

zu gleicher Zeit. Als Entscheidung des Menschen ist der Glaube wesentlich Gehorsam und eignet sich darum mit Recht die Ergebnisse des völligen Gehorsams des Christus an, durch dessen Tod jeder ihm Zugehörige aus der verderblichen Sklaverei der Sünde befreit und zu einem neuen Leben in wahrer Freiheit und Gotteskindschaft berufen wird. Diese Verbindung zwischen dem einzelnen Gläubigen und dem Tode und der Auferstehung Jesu Christi durch den Gehorsam des Glaubens ist aber vornehmlich ein Werk des Geistes Jesu Christi, ohne den der Mensch das Gute wohl vielleicht wollen, aber niemals vollbringen kann. Und da der Geist Jesu Christi auch der Geist Gottes des Vaters ist, so ist auch der Glaube selbst, so gut als sein Objekt, letztlich ein Werk der Liebe Gottes, durch den seine ewigen Liebesabsichten erfüllt und verwirklicht werden. Es ist, um es kurz zu sagen, das gottgewirkte Mittel, durch das der Mensch die in Christo vollzogene Rettung ergreift und von ihr ergriffen wird, damit er in Zukunft der Verderbnis der Sünde und des Fleisches entronnen und vom Gerichtszorn befreit, Gott in einem neuen Leben angehören und dienen kann, das in der Überwindung des Todes und in der Erlösung und Befreiung auch der leiblichen Kreatur dereinst seine glorreiche Vollendung und Krönung finden wird.

5. Das Eindringen des Gerichtsgedankens in die urchristliche Anschauung vom Tode Jesu.

Es läßt sich heute nicht mehr mit Bestimmtheit feststellen, wann der Gedanke, daß der Kreuzestod Jesu das göttliche Endgericht über das jüdische Volk nach sich ziehen müsse, zum erstenmal in der urchristlichen Gemeinde Einfluß und Bedeutung erlangt hat. Aber es ist aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich, daß dies schon geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems der Fall gewesen ist. Sobald die Mission unter den Juden für die urchristliche Gemeinde eine aussichtslose Sache zu werden begann, und anderseits die Erbitterung der Juden gegen die Römer im Lande einen solchen Grad erlangte, daß man mit steigender Sicherheit auf einen umfassenden (unglücklichen) Aufstand der

Juden rechnen mußte, waren die Bedingungen gegeben, daß dieser Gedanke sich wieder gebieterisch geltend machte. Denn nicht nur fand dieser Gedanke an zahlreichen Äußerungen des verehrten und mit glühender Begeisterung erwarteten Herrn selbst eine kräftige Nahrung, sondern auch das Studium des Alten Testamentes im Zusammenhang mit dem Weissagungsbeweis wies sie immer entschiedener auf dieses Endgericht hin. Und dazu kam noch, daß den Christen die Erwartung der Juden, der Messias werde ihnen in diesem Kampfe beistehen und mit seiner gewaltigen Hilfe die Heerscharen der Römer vernichten, nur als eine ungeheuere Vermessenheit erscheinen konnte. Daß alle diese Bedingungen für das Wiederaufleben des Gerichtsgedankens bereits um die Mitte des ersten Jahrhunderts vorhanden waren, ist nicht nur aus der Zeitgeschichte wahrscheinlich, sondern wird uns sogar durch keinen geringeren als den Apostel Paulus direkt bezeugt, wenn er im ersten Brief an die Thessalonicher (2, 14—16) die folgende gewichtige Äußerung tut: „Denn ihr, liebe Brüder, seid die Nachfolger der Gottesgemeinden geworden, die in Judäa sind, in Christo Jesu; denn ihr habt dasselbe erlitten von euren eigenen Stammesgenossen, wie auch sie von den Juden, die ja auch den Herrn Jesus getötet haben und die Propheten, und die auch uns verfolgt haben, und die Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider sind, die auch uns hindern wollen, zu den Heiden zu reden, damit sie gerettet werden, um allerorten das Maß ihrer Sünden voll zu machen. Es ist aber bereits über sie der Zorn Gottes, (der) zum Ende (führt), hereingebrochen." Denn aus dieser Äußerung, die man lange Zeit um des Schlußsatzes willen dem Apostel Paulus absprechen zu sollen geglaubt hat, geht zweifellos hervor, daß dem Apostel Paulus damals, d. h. im Jahre 53 dieser Gedanke geläufig war, und daß er die geschichtliche Situation für das jüdische Volk bereits sehr kritisch beurteilte. Mag er auch diese Äußerung in einer momentanen Verbitterung getan haben, so ist es doch undenkbar, daß er lediglich aus einer solchen heraus diesen Gedanken konzipiert hat, um so weniger als er sonst überall nur von dem positiven Wert des Todes Jesu redet und mit allen Mitteln sich gegen den

Gedanken sträubt, als ob die derzeitige Verstockung des jüdischen Volkes gegen die Predigt des Evangeliums eine andauernde, bleibende und völlige sei, sodaß man für dasselbe überhaupt keine Hoffnung mehr hegen dürfe, wie wir aus Römer 9—11 erkennen. Ist aber dieser Gedanke bei Paulus nicht original, sondern hat er denselben aus irgendeiner anderen Quelle, wie er sich ja auch mit diesem Gedanken offenbar in Übereinstimmung weiß mit den Gottesgemeinden in Judäa, so ist es kaum zweifelhaft, daß er diesem Gedanken bei den urchristlichen Gemeinden in Judäa, namentlich bei der ältesten und bedeutendsten derselben in Jerusalem begegnet ist, und ihn von daher gelegentlich in seinen Anschauungskreis aufgenommen hat. Und wenn man einwerfen wollte, daß vielleicht nur irgendein uns nicht mehr näher bekanntes, aber dem Apostel um so furchtbarer erscheinendes Ereignis aus jener Zeit ihm diesen Gedanken vorübergehend aufgedrängt habe, und daß es deshalb durchaus nicht gewiß sei, daß er um jene Zeit bereits auch unter den judenchristlichen Gemeinden Palästinas Einfluß und Gewicht gehabt habe, so wird man doch mit Grund sagen müssen, daß solche Ereignisse sich der Urgemeinde, die mit dem jüdischen Volke so eng zusammenlebte, doch noch viel eher aufdrängen mußten, als dem Apostel Paulus, der ja nur selten und flüchtig den Boden Palästinas berührte. Und dies umsomehr, als ja die Urgemeinde in den Aposteln noch die unmittelbare Erinnerung daran besaß, daß Jesus das Verderben des jüdischen Volkes selbst schon in enge kausale Verbindung mit seinem Kreuzestode gebracht hatte, während Paulus diese unmittelbare Erinnerung durchaus fehlte. Begegnen wir darum dem Gerichtsgedanken um jene Zeit (± 53) bereits bei dem Apostel Paulus, so werden wir ohne weiteres annehmen dürfen, daß er in der christlichen Urgemeinde mindestens ebenso alt, wahrscheinlich aber noch um einige Jahre älter ist. Wenngleich also die literarische Fixierung unserer Evangelien in der uns vorliegenden Gestalt erst der Zeit nach dem Jahre 70 angehört, so werden wir doch urteilen müssen, daß viele von den Ergänzungen und Bereicherungen der Geschichte Jesu und Veränderungen seiner Worte und Gleichnisse erheblich früher ent-

standen sind, in einem langsamen oft fast unmerklichen Flusse der allgemeinen Gedanken und Ansichten. Man trug von selbst und unbewußt diesen und jenen Gedanken, diese und jene Reminiscenz aus dem Alten Testament in die Überlieferung ein und wandelte die einzelnen Stücke derselben so unmerklich und doch nicht unbedeutend um.

Am deutlichsten läßt sich die Entwicklung des Gerichtsgedankens innerhalb der urchristlichen Gemeinde, zwar nicht chronologisch (ein solcher Versuch wäre nichts als eine wertlose Spielerei), aber ideell verfolgen an Hand der Geschichte, die das alte Kerygma vom Leiden Jesu, das uns im wesentlichen im 14. und 15. Kapitel des Markusevangeliums vorliegt, und das allen späteren Darstellungen des Leidens Jesu als Hauptquelle gedient hat, von dessen Reihenfolge sich selbst das sonst mit dem synoptischen Traditionsstoff in souveräner Freiheit schaltende Evangelium des Johannes nicht hat emanzipieren können, in der altchristlichen Evangelienliteratur gehabt hat. Aus den Zusätzen und Veränderungen, die dieses Kerygma in unseren Evangelien gefunden hat, erkennen wir nicht bloß, welch reiche Nahrung das Leiden Jesu der religiösen Phantasie der urchristlichen Gemeinde dargeboten hat, sondern auch, welcher mannigfaltigen Entwicklung der Gerichtsgedanke selbst fähig gewesen ist. Da es uns, wie bereits bemerkt, nicht mehr möglich ist, diese Entwicklung des Gerichtsgedankens chronologisch im einzelnen zu bestimmen, und die Weiterbildung des Kerygmas vom Leiden Jesu und der uns hier beschäftigenden einschlägigen Partien der alten evangelischen Überlieferung im einzelnen zu fixieren, so schildern wir hier richtiger die Entwicklung, die dieser Gedanke in der evangelischen Literatur des Neuen Testamentes überhaupt gefunden hat, in einem großen Querschnitt, den einzelnen Schriftwerken folgend, wobei wir zugleich auch noch nah verwandte Abschnitte und Gedanken aus der ältesten nachapostolischen Literatur zur Ergänzung und zum Vergleiche herbeiziehen.

Wenn ich an dieser Stelle von einer bewußten oder unbewußten Weiterbildung des Kerygmas vom Leiden Jesu rede, so geschieht dies von mir in der Absicht, mich von vornherein

gegen das Mißverständnis zu schützen, als ob ich die Evangelisten selbst für die Urheber dieser Zusätze und Veränderungen halte, oder als ob nach meiner Ansicht die Evangelisten selbst verantwortlich seien für die Geschichte, die das Urteil Jesu, daß sein Kreuzestod die Ursache des Unterganges seines Volkes sei, innerhalb der urchristlichen Gemeinde erlebt hat. Im Gegenteil ist es meine Überzeugung, daß die Evangelisten diese Zusätze bereits als Stücke ihrer zeitgenössischen Überlieferung vorgefunden haben und sie nur deshalb in ihre Evangelien aufnahmen, weil sie dieselben als zutreffend und wertvoll beurteilten. Die Evangelisten fühlten sich in erster Linie als Sammler der heiligen Überlieferung und nicht als Darsteller und Erzähler des Lebens Jesu. Darum hielten sie auch mit ihrem Urteil in einer solchen Weise zurück, daß wir fast nur indirekt durch die Stücke, die sie aufgenommen haben, und durch diejenigen, die sie nicht aufgenommen haben, ihr persönliches Urteil erschließen können. Aber auch darin folgen sie wahrscheinlich mehr den Gedanken der sie umgebenden christlichen Gemeinde als ihrem persönlichen subjektiven Empfinden, wenn schon sich dasselbe gelegentlich in der Anordnung der Stücke nicht undeutlich zu erkennen gibt. (Man denke vor allem an die großen Redekomplexe im Matthäusevangelium.) Nur der Verfasser des vierten Evangeliums macht hiervon eine fundamentale Ausnahme, indem er an dem ganzen Stoffe, den er darstellt, nicht nur persönlich in intensivstem Maße interessiert ist, sodaß man bei ihm allein von einer Individualität des Evangelisten reden kann, aber bei ihm auch ganz sicher davon reden muß, sondern auch den ganzen Stoff von Grund auf neu bearbeitet und bis ins einzelste hinein seinem Grundgedanken dienstbar gemacht hat, sodaß wir trotz aller Verwandtschaft seiner Ideen mit den hier darzustellenden ihn doch hier ausscheiden müssen.

Im Markusevangelium hat das alte Kerygma, wenn überhaupt, so jedenfalls nur ganz unbedeutende Veränderungen erfahren (ich möchte dazu rechnen 14, 49c; 51; 52; vielleicht die Barrabasszene 15, 6—11 [?]; 38; 39?), sodaß wir hier ganz von seiner Besprechung absehen können. Denn mit Ausnahme

der Anspielung auf den Weissagungsbeweis, der zudem in Jesu Munde selbst durchaus nicht undenkbar ist, bezieht sich keine dieser möglichen Erweiterungen auf die Deutung des Todes Jesu, oder doch höchstens die mit Barrabas, die den Gedanken zum Ausdruck bringen will, daß das ganze Volk an Jesu Tode schuldig gewesen sei, und darum, falls nicht hier schon ein Stück des alten Kerygma vorliegt, einen Gedanken illustrieren will, den namentlich das Matthäusevangelium stark betont hat. Matthäus nämlich bringt in allen seinen Zusätzen der Leidensgeschichte den Gedanken zu beredtem Ausdruck, daß das Volk Israel sich durch die Verwerfung und Kreuzigung Jesu ein ungeheures Schuldmaß aufgeladen und sich dadurch das furchtbare Strafgericht Gottes selbst zugezogen habe. Oder sollte es zufällig sein, daß nach der Darstellung des Matthäusevangeliums alle diejenigen, die am Tode Jesu die Hauptschuld tragen, noch ein letztesmal ernst und nachdrücklich vor dieser schweren Verschuldung gewarnt und auf das ihnen seinetwegen drohende Strafgericht Gottes hingewiesen werden, wie um den Gedanken noch besonders stark zu unterstreichen, daß das Volk Israel „mit erhobener Hand“ diese furchtbare Sünde getan habe, und das Gericht Gottes darum, wie furchtbar es auch sein möge, nur gerecht sei. Matthäus begnügt sich nicht damit, den Judas durch Jesum warnen zu lassen, sondern er fügt die Warnung der Hohenpriester und Ältesten durch Judas 27, 3. 4, die Warnung des Pilatus durch seine Gattin ib. 19, und des Volkes durch Pilatus ib. 23. 24 noch ausdrücklich hinzu, um ja keinen Zweifel daran aufkommen zu lassen, daß das fürchterliche Schicksal, das dieses unglückliche Volk betroffen hatte, ein völlig gerechtes und wohlverdientes gewesen sei. Soll ferner nicht der schreckliche Tod des Judas das unabwendbare Gericht Gottes über diese furchtbare Verschuldung deutlich und eindrucksvoll illustrieren und in dem Leser den Eindruck hervorrufen, so mußten alle gestraft werden, die sich an unserem Herrn in dieser Weise vergangen hatten? Klingt ferner nicht die furchtbare Antwort des Volkes auf die letzte Warnung des Pilatus wie ein bitterer Hohn auf das Gebet Jesu in Gethsemane und wie eine vermessene Herausforderung des göttlichen Gerichts, die alle Schicksalsschläge

dieses armen Velkes bis herab zur Gegenwart reichlich erklärt? ib. 24. 25. Und was will schließlich die Bitte um die Bewachung des Grabes Jesu (27, 62—65) anders schildern als die Angst des bösen Gewissens, die die Hohenpriester und Ältesten auch nach erreichtem Ziele doch ihres Sieges nicht froh werden läßt, sondern sie mit beständiger Furcht vor dem kommenden Gerichte erfüllt. Wenn es auch Matthäus nicht ausspricht, so kann man es doch überall in seiner Leidensgeschichte Jesu zwischen den Zeilen lesen, daß die Juden mit ihrer Verwerfung und gewissenlosen Kreuzigung Jesu die Sünde gegen den heiligen Geist begangen haben, und daß darum nichts mehr für dieses Volk zu hoffen sei. Warum aber nimmt dann der Weissagungsbeweis gerade in seinem Evangelium einen so breiten Raum ein? Vielleicht deshalb, weil er hoffte, daß zwar nicht das jüdische Volk, aber doch wenigstens zahlreiche Juden und Judengenossen jetzt nach dem gräßlichen Unglück, das ihr Volk betroffen habe, eher zur Besinnung kommen und in Jesus den einst so vermessen verworfenen Messias anerkennen würden, vielleicht aber auch, weil er damit schwache Jünger in ihrem Glauben bestärken wollte, indem er ihnen aufs neue zum Bewußtsein brachte: Jesus ist trotz allem und allem doch der Christus, denn sein ganzes Leben, auch seine Anfänge stehen in genauer Übereinstimmung mit den Weissagungen der Propheten.

Einen noch schärferen Ausdruck findet dieser Gedanke von der schweren Verschuldung des jüdischen Volkes durch die Verwerfung und Kreuzigung Jesu in dem 1892 in Akhmin gefundenen und seitdem sehr häufig herausgegebenen Fragment des Petrusevangeliums (± 125), wo unter anderem zu lesen steht: „Und sie erfüllten alles und machten über ihren Kopf die Sünden voll“ (V. 17). Und wenig später: „Da, als die Juden und die Ältesten und die Priester sahen, welch' Unheil sie sich selbst zugefügt hatten, fingen sie an sich zu schlagen und zu sprechen: „Wehe über unsere Sünden. Genaht ist das Gericht und das Ende Jerusalems“ (V. 25). „Da kamen die Schriftgelehrten und die Pharisäer und die Ältesten zusammen, als sie hörten, das ganze Volk murrt und schlägt sich an die Brust und spricht:

wenn durch seinen Tod so unerhört große Wunderzeichen geschehen sind, so sehet, was für ein Gerechter er ist" (V. 28). Und etwas später: „Pilatus antwortete und sprach: Ich bin rein am Blute des Sohnes Gottes. Euch aber hat dies gut geschienen. Darauf kamen alle herzu und baten ihn und forderten ihn auf, dem Centurio und den Soldaten zu befehlen, nichts von dem zu sagen, was sie gesehen hätten. Denn, sagten sie, wir wollen lieber die größte Sünde vor Gott auf uns geladen haben, als in die Hände des Judenvolkes zu fallen und von ihnen gesteinigt werden" (V. 46—48). Man darf wohl sagen, hier wird dieser Gedanke von der Verschuldung des Volkes und seiner Führer im besonderen in so starken Farben geschildert, daß darüber der Boden der geschichtlichen Wirklichkeit völlig verlassen wird. Denn die ganze Apostelgeschichte und alles, was sie uns über die Geschichte der Christengemeinde in Jerusalem und Judäa erzählt von Pfingsten an bis auf die fanatische Verfolgung des Paulus, wäre mit diesem starken Schuldgefühl unvereinbar.

Haben die Zusätze im Matthäus- und Petrusevangelium vor allem dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß das Judenvolk durch die Verwerfung Jesu sein schweres Schicksal selbst besiegelt habe, so möchten die Zusätze im Lukasevangelium mehr den Eindruck erwecken, wie schmerzlich Jesu selbst diese Verknüpfung seines Todes mit dem Zornesgericht Gottes über sein Volk gewesen sei. Das Lukasevangelium läßt deshalb Jesum den ihm auf dem Gange nach Golgatha nachfolgenden Frauen aus dem Volk die schmerzvoll bekümmerten Worte zurufen: „Ihr Töchter von Jerusalem, weinet nicht über mich, sondern über euch und eure Kinder weinet; denn siehe es werden Tage kommen, in den sie sagen werden: Selig sind die unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben und die Brüste, die nicht gesäugt haben. Dann werden sie anfangen zu sagen zu den Bergen: fallet auf uns, und zu den Hügeln: decket uns. Denn wenn man das tut an dem grünen Holze, was wird erst mit dem dürren geschehen?" Und am Kreuze selbst läßt er Jesum in die Worte ausbrechen: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Diese beiden Aussprüche zeugen von einem außerordentlich feinen psycho-

logischen Verständnis für die erschütternde Tragik des Todes Jesu, für das was Jesum selbst in diesen schwersten Stunden seines Lebens am meisten bewegt hat. Spricht sich doch in beiden die deutliche Erkenntnis aus, daß Jesus nicht für sich vor dem Tode bangte, sondern daß ihm davor graute um seines Volkes willen, von dem der Verfasser des Barnabasbriefes so schön und treffend sagt: „daß Jesus es über die Maßen lieb hatte", und das nun im Begriffe stand, das drohende Gottesgericht durch seine Verwerfung und Kreuzigung über sich zu entladen. Und klingt nicht speziell in dem zweiten Worte: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun, die qualvolle Angst wieder, aus der heraus Jesus im Garten Gethsemane um eine letzte Gnadenfrist für sein armes Volk gerungen hatte.

Ferner aber spricht sich in diesem Worte für unseren Evangelisten die Überzeugung aus, daß das jüdische Volk von höherer Gewalt geblendet diese ruchlose Tat begangen habe, durch die es sein eigenes Schicksal besiegeln sollte. Diese Überzeugung ist freilich sehr alt. Sie findet sich bereits implicite in dem alten Kerygma und in verschiedenen Worten Jesu. Aber sie hat doch bei Lukas eine ganz neue Färbung und verstärkte Betonung erhalten. Während nämlich noch Markus und Matthäus sowohl den Verrat des Judas, als die nächtliche Gefangennahme Jesu und damit die ganze Untat und Schuld des Volkes und seiner Oberen auf einen göttlichen Ratschluß zurückführen, dem diese nicht entrinnen können, so sieht Lukas darin direkt die Macht des Teufels. „Der Satan fuhr in Judas" (Luk. 22, 3) und „die Macht der Finsternis ist es", die die Hohenpriester und Hauptleute des Tempels und die Ältesten (22, 52. 53) hinausführt nach Gethsemane, um Jesum wie einen Räuber gefangen zu nehmen. Ja sogar die Verleugnung des Petrus glaubt Lukas auf einen satanischen Anschlag zurückführen zu müssen, und nur der heißen, gewaltigen Fürbitte Jesu ist es nach ihm zu verdanken, daß Petrus und die anderen Apostel dem Satan nicht auch wie Judas ganz zum Opfer gefallen sind. (Luk. 22, 31. 32.) Es läge nahe, Lukas allein für diese Änderung verantwortlich zu machen, aber diese Annahme verbietet sich bei einem Blick

auf den bekannten paulinischen Ausspruch: „Sondern wir reden Gottes Geheim-Weisheit, die im Geheimnis verborgene, welche Gott vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit voraus verordnet hat, welche keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat, denn sonst hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt" (1 Korinth. 2, 7. 8). Denn was Paulus hier wiedergibt, ist nicht bloß seine eigene Spekulation, sondern ein Stück Gemeindeglauben oder Gemeindetheologie, da er davon als von etwas Allbekannten redet, das für die Leser keinerlei Beweisführung bedarf. Freilich differieren diese beiden Anschauungen erheblich, aber es ist gleichwohl unverkennbar dieselbe Wurzel, aus der sie beide hervorgegangen sind. Denn wenn man einmal dazu gekommen war, den Satan handelnd in die Leidensgeschichte einzuführen, so war der Schritt nicht mehr weit, ihn und mit ihm die Spitzen der satanischen Geisterwelt zu den Hauptakteuren dieser tragischen Ereignisse zu machen. Und dieser Kampf des Teufels gegen Jesum setzt sich, wie wir wissen, nach der Überzeugung des Urchristentums fort gegen seine Gemeinde. Darum hat diese nicht allein mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern „mit den Herrschaften, mit den Mächten, mit den Weltherrschern dieser Finsternis, mit den Geisterwesen in der Himmelswelt" (Ephes. 6, 12). Und ähnlich werden die Christen im ersten Petrusbrief ermahnt auf der Hut zu sein: „Seid nüchtern, wachet, denn euer Widersacher der Teufel gehet umher wie ein brüllender Löwe, und suchet, wen er verschlinge" (1 Petr. 5, 8). Vollends durchgebildet aber ist dieser Gedanke für die Leidensgeschichte im Johannesevangelium, von dem wir in einem besonderen Kapitel handeln werden. Hier erscheint nämlich das Leiden Jesu nicht nur gelegentlich als ein siegreicher Kampf mit dem Fürsten dieser Welt, sondern es wird von vornherein und völlig unter diesem Gesichtspunkt darzustellen versucht.

Aber der Gerichtsgedanke begegnet uns auch außerhalb der Leidensgeschichte sehr stark in der evangelischen Literatur der urchristlichen Gemeinde, zum großen Teil in direkter Anknüpfung an originale Gedanken Jesu und in der bewußten und unbewußten Weiterbildung seiner, am frühesten vielleicht in jenem Worte von

dem Zweck der Gleichnispredigt in Markus 4, 10—13, von dem wir auf Seite 90 f. bereits ausführlich gesprochen haben, und das sehr wahrscheinlich noch vor Ausbruch des jüdischen Krieges geschrieben worden ist. Für die hier zu besprechende Weiterbildung des Gerichtsgedankens muß die Zerstörung Jerusalems den Hauptanstoß gegeben haben, denn diese wird in allen den betreffenden Weiterbildungen vorausgesetzt. Da sind zunächst die beiden Gleichnisse von den widerwilligen Gästen und den anvertrauten Geldern, die beide nach dem Jahre 70 innerhalb der christlichen Gemeinde einen Zusatz erhalten haben, worin ausdrücklich die Zerstörung Jerusalems und der Untergang des jüdischen Volkes mit der Schuld desselben an dem Tode Jesu begründet wird. Da diese beiden Gleichnisse uns auch noch in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegen, so darf man dieses Resultat als ein durchaus gesichertes betrachten, und ferner läßt sich aus der Überlieferung dieser beiden Gleichnisse mit Deutlichkeit erkennen, daß die beiden Zusätze, die sich zudem sehr leicht ausscheiden lassen, nicht aus der Reflexion der Evangelisten, sondern aus der halb bewußten, halb unbewußten Weiterbildung der Überlieferung von Jesu Worten innerhalb der christlichen Gemeinde der zweiten und dritten Generation selbst entstanden sind. Denn sonst wäre es nicht denkbar, daß dieser Zusatz bei Matthäus in dem Gleichnis von den widerwilligen Gästen begegnet, dagegen in dem von den anvertrauten Geldern fehlt, bei Lukas umgekehrt hier fehlt und dort auftritt (Matth. 22, 1—14; 25, 14—30. Luk. 14, 15—24; 19, 11—27). Wie hier diese beiden Gleichnisse Jesu, so sind auch viele andere, kürzere Worte Jesu dadurch erweitert worden, daß man in sie eine Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems eingetragen hat, und zwar finden sich diese Erweiterungen fast ausschließlich im Lukasevangelium. Bei den wenigen Stellen, die auch in der Matthäusparallele vorliegen, ist es mindestens als möglich anzusehen, daß sie erst später von einem Abschreiber aus dem Lukaskontext eingedrungen sind. Da ist zuerst (Luk. 11, 49 ff.) der Zusatz zu der pharisäischen Weherede: „Deshalb sprach ja auch die Weisheit Gottes: Ich sende zu euch Propheten und Apostel, und von ihnen werden sie welche töten und

verfolgen, damit eingefordert werde von diesem Geschlechte das Blut aller Propheten, das vergossen wurde von Grundlegung der Welt an von diesem Geschlecht, vom Blute Abels des Gerechten an bis zum Blute des Zacharias, der da umkam zwischen dem Altar und dem Tempel. Ja ich sage euch, es wird eingefordert werden von diesem Geschlecht." Denn auch wenn an dieser Stelle nicht an den Zacharja Sohn des Berechja gedacht ist, der im Winter 67/68 von den Zeloten im Tempel zu Jerusalem umgebracht worden ist, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß hier tatsächlich Jesus ein uns gänzlich unbekanntes apokalyptisches Werk soll zitiert haben; vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, daß sie beide hier ein direktes Wort Jesu vor sich zu haben glaubten, das in jener Zeit von Mund zu Mund ging, und in dem dieses traurige Ende Jerusalems und des jüdischen Volkes als eine Folge ihrer eigenen großen Schuld dargestellt wurde (Matth. 23, 34. 35. Luk. 11, 49—51). Ja es ist immerhin denkbar, daß wenigstens ein Teil dieses Wortes direkt auf Jesum zurückgeht, da ja der Gedanke selbst zweifellos von Jesus öfters ist ausgesprochen worden, und nur die Details und die Voraussetzung einer wesentlich späteren Zeitlage hier stutzig machen. Und mindestens so muß man von den unmittelbar darauf folgenden Worten bei Matthäus urteilen, an deren Schluß Jesus nach seiner ergreifenden Klage über den mangelnden Willen Jerusalems die Drohung ausspricht: „Siehe euer Haus wird euch wüste gelassen", das uns ganz ähnlich auch bei Lukas begegnet (Matth. 23, 37. 38. Luk. 13, 34. 35). Aber ich möchte diese Klage Jesu über Jerusalem, das die Propheten tötet und diejenigen steinigt, die zu ihm gesandt sind, und das sich auch durch Jesus nicht hat sammeln lassen wollen, in keiner Beziehung Jesus absprechen, da die Drohung: Siehe euer Haus wird euch wüste gelassen, doch so allgemein gehalten ist, daß ich keinen Grund sehe, es nicht für authentisch zu halten. Anders verhält es sich entschieden mit der Erläuterung des Spruches: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden" (Ps. 118, 22. Mark. 12, 10. 11.) durch Lukas (20, 18): „Jeder, der auf diesen Stein fällt, wird zerschellen, auf wen er aber

fällt, den wird er zerschmettern", der von Lukas aus auch in einige spätere Handschriften des Matthäusevangeliums (21, 44) eingedrungen ist. Und vollends deutlich liegt ein später Zusatz vor in den Worten: „Denn siehe, es kommen Tage über dich, da werden deine Feinde einen Graben gegen dich aufwerfen und dich umzingeln und dich von allen Seiten ängstigen. Und sie werden dich und deine Kinder in dir dem Erdboden gleich machen und werden keinen Stein auf dem andern lassen in dir, dafür, daß du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast" (Luk. 19, 43. 44). Denn hier spricht einer, der noch genaue Reminiscenzen an einzelne Details der furchtbaren Belagerung Jerusalems und seiner Zerstörung hat. Und aus der gleichen Feder stammt wohl auch die Antwort Jesu auf den Vorwurf der Pharisäer, warum er den Hosiannahrufen der Jünger nicht wehre: „Ich sage euch, wenn diese schweigen werden, werden die Steine schreien". Denn auch hier scheint an die völlige Zerstörung Jerusalems, wo kein Stein auf dem andern blieb, gedacht zu werden.

Schließlich aber begegnen wir diesen Gedanken von dem durch Verwerfung herbeigerufenen Gericht (und anderseits dem Reiche Gottes) noch in der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums und zwei offenbar von ihm mit beeinflußten apokryphen Kindheitsevangelien. Oder was ist es anders als die Nachbildung dieses Gedankens, wenn der Evangelist den alten Symeon zu Maria sagen läßt: „Siehe, dieser ist gesetzt zum Fall und Auferstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird" (Luk. 2, 34). Noch deutlicher aber prägt sich dieser Gedanke aus in der Erzählung des Protevangeliums Jakobi von der Reise des Joseph und der Maria nach Bethlehem: „Und als sie bis auf 3 Meilen herangekommen waren, wandte sich Joseph um und sah, daß Maria traurig war und sprach bei sich selbst: Vielleicht quält sie das, was in ihr ist. Und wiederum wandte sich Joseph um, sah sie lachen und sprach zu ihr: Maria, was ist das mit dir, daß ich einmal dein Angesicht lachend und ein anderes Mal traurig sehe? Und Maria sprach zu Joseph: Zwei Völker sehe ich mit meinen Augen. Das eine Volk voll

Weinens und Wehklagens, und das andere voll Freuden und Jubels" (17, 2). Und in ähnlichem Sinne spricht sich auch das Jesusknäblein in dem gnostischen Kindheitsevangelium des Thomas aus: „Ich bin von oben her da, damit ich sie verfluche und nach oben rufe" (8, 2). Und eine der ältesten christlichen Sibyllinen faßt den Gerichtsgedanken in folgender Weise zusammen: „Dir aber allein, sodomitisches Land, drohen böse Leiden; denn du selbst hast böswillig deinen Gott nicht erkannt, als er trat vor die sterblichen Augen, sondern mit einem Dornenkranze kröntest du ihn, und furchtbare Galle mischtest du, ihn zu mißhandeln, zum Trank: das wird dir böse Leiden bereiten" (6, 22—25).

Der Gedanke aber, daß Jesus mit seinem Leiden und Sterben das Schuldmaß seines Volkes vollmache, dadurch den Anbruch des Gerichtes (und das Kommen des Reiches Gottes) beschleunige und so anstatt vieler sterbe, findet seine Wiederaufnahme in dem eigenartigen Wort des Apostels Paulus: „Nun aber freue ich mich in meinem Leiden für euch und leiste in meinem Leibe, was noch aussteht an Drangsalen Christi für seinen Leib, das ist die Gemeinde". Denn damit stellt er sich selbst, vielleicht durchaus unbewußt, unzweideutig in Parallele mit dem Leiden Christi. Der Sinn dieser Worte ist ungefähr der folgende: Auch nachdem Jesus durch sein Leiden und Sterben das Schuldmaß seines Volkes erfüllt und so den Anbruch des Reiches Gottes auf das nachhaltigste befördert hat, bleibt noch immer ein kleiner Rest von Leiden übrig, und indem Paulus diesen auf sich nimmt und so das allerletzte Hindernis des Kommens des Reiches Gottes beseitigt, trägt er sein redlich Teil zum Wohle der Gemeinde bei (Koloss. 1, 24).

Dieser Gang durch die Geschichte des Gerichtsgedankens innerhalb der urchristlichen Gemeinde zeigt aufs deutlichste, daß alle Gedanken Jesu über seinen Tod von seiner Gemeinde dankbar bewahrt und weitergebildet worden sind, daß sie aber zu groß und gewaltig waren, um in ihrer Gesamtheit von einem allein erfaßt zu werden. Während der Apostel Paulus vor allem den positiven Wert des Todes Christi verkündigte, so war es das

traurige Vorrecht der urchristlichen Kreise, den Gedanken der Schuld des jüdischen Volkes an dem Tode Jesu und das grauenvolle Gericht, das dieses sich damit zuzog, im Bewußtsein der Gesamtgemeinde lebendig zu erhalten und fortzubilden. Beide wurden durch zeitgeschichtliche Umstände und Ereignisse dazu veranlaßt: Paulus durch seinen inneren Drang den Heiden das Evangelium zu verkündigen; die urchristlichen Kreise aber durch die Erfolglosigkeit ihrer Mission unter dem jüdischen Volk und durch das gewaltige Gottesgericht, das sich immer schwerer und beängstigender gegen dasselbe heranwälzte, und das viele unter ihnen in seiner ganzen erschütternden Tragik miterleben mußten. Aber beider Arbeit können wir nicht daraus allein erklären, daß wir die Gedanken Jesu und die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse und Umstände addieren, sondern wir müssen bekennen, daß auf beiden Seiten die Imponderabilien der persönlichen Erfahrung und Lebensführung, noch wesentlich mehr mitgeholfen haben zur Bildung dieses Urteils, als die uns bekannten Faktoren. Und wie wir Paulus nicht richtig verstehen würden, wenn wir in ihm vor allem den Theologen sehen wollten, so auch die Urgemeinde nicht, deren Ausbildung des Gerichtsgedankens offenbar noch vielmehr sich unbewußt vollzog, aus Erfahrungen, Stimmungen, Beobachtungen und Gedanken heraus, die wir heute nicht mehr kontrollieren können. Nur das vermögen wir noch zu erkennen, daß die Urgemeinde sich bewußt war, darin sich in Übereinstimmung zu befinden mit ihrem Herrn selbst und seinen ureigensten Gedanken, und daß sich die Entwicklung dieses Gedankens in zwei verschiedenen Kreisen bewegte, deren einer namentlich im Matthäusevangelium zu Worte gekommen ist, während der andere sich überwiegend im Lukasevangelium Ausdruck geschaffen hat, daß aber diese Kreise selbst wieder viele Beziehungen untereinander hatten, wie ja auch ihre Gedanken vielfältig und nahe miteinander verwandt sind. Und auch zwischen der Urgemeinde und Paulus fehlte es nicht an vielen gegenseitigen Berührungspunkten, wie dies ja auch bei dem gemeinsamen Ausgangspunkt nicht anders zu erwarten steht. Liegen uns auch die Gedanken des Apostels Paulus näher, als die der urchristlichen Gemeinde, und haben sie

auch in der Geschichte des Christentums eine viel größere Bedeutung erlangt, so dürfen wir doch nicht verkennen, daß uns auch hier eine ernste und liebevolle Versenkung in das Geheimnis des Leidens und Sterbens Jesu entgegentritt, der wir vieles wertvolle Material zur Bildung unseres eigenen Urteils über die Bedeutung des Todes Jesu entnehmen können, und daß das paulinische Wort vom Kreuz einseitig wäre ohne die Ergänzung, die seine Betrachtung hier gefunden hat.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der theologische Charakter des Heidelberger Katechismus.

Von

Prof. D. A. Lang, Domprediger und Privatdozent in Halle [1]).

Es ist mir eine hohe Freude, als deutsch-reformierter Theologe an dem heutigen Festtage, an welchem unser teurer Heidelberger Katechismus so weit von seinem Ursprungslande gefeiert wird, teilnehmen zu dürfen. Die „Reformierte Kirche in

1) Der nachstehende Aufsatz ist ein Vortrag, der vor der Generalsynode der Reformierten Kirche in den Vereinigten Staaten zu Lancaster, Penn., am 13. Mai 1914, gehalten wurde. Der 36. Jahrgang der „Studien und Kritiken“ 1863 bringt, nebst einer Reihe von Abhandlungen über den Heidelberger Katechismus, einen Bericht von D. Philipp Schaff, damals Professor an dem Seminar in Mercersburg, über die Jubelfeier, welche zum 300 jährigen Gedächtnis des Katechismus vom 17. bis 23. Januar 1863 in Philadelphia von der deutsch-ref. Kirche der Vereinigten Staaten gehalten wurde. Vor dieser Versammlung wurde die Arbeit Ullmanns verlesen, welche unter dem Titel: „Einige Züge aus der Geschichte des Heid. Kat.“ im genannten Jahrgang S. 631 ff. abgedruckt ist. Daher mag es angemessen sein, daß diese Zeitschrift auch von der nachträglichen Jubelfeier zum 350-jährigen Gedächtnis des Katechismus, welche dieselbe amerikanische Kirche mit ihrer Generalsynode im Jahre 1914 verband, Kenntnis nimmt (vgl. den

den Vereinigten Staaten" hatte sich vor 50 Jahren durch die 300jährige Jubelfeier, welche unter Führung Dr. Nevins und Schaffs stattfand, ein Verdienst erworben, das weit über ihren nächsten Bereich hinauswirkte. Damals war eine gute Zeit für ein Katechismusfest angebrochen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte die Erweckung überall in den evangelischen Kirchen den alten Rationalismus überwunden. Man hatte auf Grund der reformatorischen Bekenntnisse und ihres Verständnisses der heiligen Schrift eine neue gläubige Theologie geschaffen. Da durfte unser Lehrbuch, das Kleinod des reformierten Protestantismus, nicht im Dunkel bleiben. Heute weht vielfach ein anderer Wind. Heute ist die gläubige Theologie des 19. Jahrhunderts mancherorts in Verteidigungsstellung gedrängt. Wenn wir uns trotzdem aus Anlaß des 350jährigen Gedächtnisses wieder voller Freude um den Katechismus sammeln, so geschieht es zunächst, um unserm Danke für die reiche Arbeit Ausdruck zu geben, die für den Heidelberger in den letzten fünfzig Jahren geleistet ist. Es sei außer Nevin und Schaff der Namen eines Sudhoff, Wolters, Kluckhohn, Doedes und Gooßen, um von den Lebenden und Anwesenden zu schweigen, mit Ehrfurcht und Dank gedacht. Wenn die Forschung sich hauptsächlich auf die *Geschichte* des Katechismus bezog, so entsprach das der vorzüglichen Gabe der letzten Generationen. Wird aber der Heidelberger weiter seine Stellung behaupten, wird er noch Eroberungen machen? Das wird von allgemeinen Zeitströmungen, aber doch auch von der genauen Erkenntnis dessen abhängen, worauf ich in dieser Stunde Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte. Ich möchte auf Grund all der neueren und älteren Studien versuchen, in den knappsten Zügen ein Bild *von der religiösen und theologischen Eigenart unseres Katechismus* zu zeichnen.

kurzen Bericht, welcher die in diesem Heft enthaltene Besprechung der beiden neuen amerikanischen Bücher über den Heid. einleitet). Der nachstehend mitgeteilte Vortrag ist in englischer Sprache in „the Reformed Church Review", Oktober 1914, S. 456ff. veröffentlicht. Infolge des Krieges hat sich der Abdruck in dieser Zeitschrift verspätet.

Die Untersuchung, der wir uns damit zuwenden, schließt eine geschichtliche, aber auch eine Gegenwartsfrage in sich. Ihre Wichtigkeit liegt darin, daß das Pfälzer Lehrbuch zugleich das Bekenntnisbuch der meisten reformierten Kirchen auf dem europäischen Festlande und in den Vereinigten Staaten darstellt. Ich habe es schon öfters ausgesprochen: insbesondere der deutsch-reformierte Protestantismus hat, etwa von Butzer abgesehen, keinen der großen Reformatoren, keinen der gewaltigen Kriegshelden und Staatsmänner wie Coligny und Oranien, keinen so originalen religiösen Charakter wie Cromwell hervorgebracht. Er hat auf die Entwicklung des politischen und wirtschaftlichen Lebens keinen so entscheidenden Einfluß ausgeübt, wie die Hugenotten, die Niederländer und vor allem die Pilgerväter — aber er hat den Heidelberger Katechismus geschaffen und damit zum mindesten seine Existenzberechtigung bewiesen. Doch eben darum hängt wenigstens in Deutschland Leben und Bestand der reformierten Art in ganz einzigem Maße an dem kleinen Büchlein; ohne es wird sie bald ganz aufgesogen sein. Sollte es in den Vereinigten Staaten nicht ähnlich liegen? Um so dringender tut uns not, genau zu wissen, was der Katechismus für seine Verfasser und ihre Zeit bedeutete; erst dann können wir sagen, was wir heute an ihm haben.

I.

Zu einem begründeten Urteil über den ursprünglichen Geist unseres Heidelberger gehört nun freilich ein nicht geringes historisches Material. Wir müssen uns in die große, reiche Zeit des 16. Jahrhunderts gewissermaßen mit Herz und Sinn zurückversetzen. Es gilt, die Gestalten seines frommen Patrons, des Kurfürsten Friedrich, und seiner Hauptverfasser, des Ursinus und des Olevianus, und nicht minder den gesamten Kreis derer, die mitgearbeitet oder doch mitberaten haben, wieder zum Leben zu erwecken. Wir müssen in die geschichtliche Situation, in die verwickelten Vorgänge, aus denen der Katechismus herauswuchs, zumal in seine Vorarbeiten einen tiefen Blick tun. Noch mehr.

Wir müssen eine bestimmte Anschauung von dem Gang der gesamten religiösen Bewegung mit allen den mannigfaltigen Kräften der Reformation von Luther bis zu Calvin, dem Züricher Bullinger und dem polnischen Baron Johannes Lasky in uns tragen. Doch fürchten Sie nicht, daß ich Sie zu allem, was Sie schon über diese Dinge gehört haben und noch hören werden, mit geschichtlichem Material überlade und überfüttere. Ich kann bei einem so weitverzweigten Gegenstande nur andeutend verfahren, und werde nur das, was mir als das wichtigste erscheint, in kurzen Richtlinien hervorheben.

Da muß ich zu allererst eine methodische Bemerkung machen. Man kann den Sinn, in welchem seine Verfasser unsern Katechismus verstanden, nur im Zusammenhang mit der früheren katechetischen Literatur des reformierten Protestantismus erfassen. Das ist die Forschungsmethode, welche zuerst von Gooßen und dann auch von mir eingeschlagen ist. Ums Jahr 1563 war ja die schweizerische Reformation zwar noch sehr schwach in ihrem äußeren Bestand, aber reich an Heroen des Glaubens, an mannigfach verschiedenen, und doch im Kern einheitlich zusammenstimmenden Kreisen evangelischen Lebens. Alle Herde reformierter Kirchenbildung aber hatten sich auch ihre charakteristischen Katechismen geschaffen. Da sind die Straßburger Lehrbücher, vorzüglich die Martin Butzers, ausgezeichnet durch ihre schlichte Einfalt und erbauliche Anfaßlichkeit, aber auch wenig präzise, innerlich und äußerlich fast zerfließend. Da sind die Züricher Katechismen Leo Juds, warm und echt evangelisch, aber auch ungefüge, zwinglisch und doch nicht einseitig nur an Zwingli orientiert. Da haben wir ferner in ihrer Art Meisterwerke aus Calvins Feder, Lehrgespräche wie die Straßburger, aber ohne Abschweifungen, in klarer Gedankenentwicklung und scharfer Begriffsbestimmung, mit einem ersten Versuche, den ganzen Stoff einheitlich anzuordnen. Es folgen die vier Laskyschen Katechismen mit ihren formalen Vorzügen, mit wirklichen Katechismusfragen voll Leben und Kraft, mit ihrer calvinischen Aufmerksamkeit auf die Bedürfnisse der Gemeinde. Endlich noch ein Lehrbuch Bullingers für fortgeschrittenere Lateinschüler, wieder

ein Lehrgespräch ohne einheitliche Zusammenfassung, aber bemerkenswert durch seine Entschiedenheit gegen Rom.

Alle diese, noch viel zu wenig bekannten Schriften verdienten es, vielleicht mit den späteren hervorragenderen Erzeugnissen Englands und Schottlands in einem Corpus catecheticum ecclesiae reformatae zusammengefaßt zu werden. Sie stellen uns vor Augen, mit welchem Eifer unsere Väter an der Aufgabe der christlichen Erziehung gearbeitet haben. Selbst die größten unter ihnen hielten es, genau wie Luther, nicht unter ihrer Würde, hierfür ihr Bestes darzubieten. Aber gerade das Ergebnis ihrer Mühen, die Gruppen von Katechismen, die wohl alle ihre Vorzüge haben, von denen aber keiner das Ideal erreicht, sind uns in der Gegenwart ein lehrreicher Fingerzeig. Sie können uns lehren, wie schwer es hält, ein mustergültiges Handbüchlein zu schaffen, das im christlichen Volke einzuwurzeln fähig ist, das nicht bloß vorübergehenden Bedürfnissen genügt, sondern durch die Jahrhunderte hin den Glauben weckt und nährt. Bei uns in Deutschland ist der Subjektivismus schon soweit vorgeschritten, daß sich sehr viele Pastoren, wozu freilich der systemlose Katechismus Luthers in gewissem Sinne nötigt, ihren eigenen Katechismus zurechtmachen. Ohne zu bedenken, daß eine derartige Arbeit nicht jedermanns Ding, ja daß nicht einmal jede Zeit und jedes Geschlecht dazu berufen ist.

Die jugendlichen Verfasser des Heidelberger haben sich die Arbeiten ihrer Vorgänger mit sorgfältigem Fleiße zunutze gemacht und aus ihnen Baustein über Baustein zusammengetragen. Die beiden Vorarbeiten Ursins in ihrem Unterschied untereinander und von der sprachgewaltigen, religiös-lebendigen letzten Fassung aus der Feder Olevians sind Denkmäler, wie gründlich alles bis aufs kleinste erwogen, und wie die früheren Versuche immer aufs neue zu Rate gezogen wurden. Aber nun muß das Verhältnis des Heidelbergers zu seinen Quellen auch der Leitfaden sein, um seine religiöse Eigenart richtig zu werten. Immer wieder greift man einzelne verwandte Züge, z. B. zu Luther und Melanchthon, heraus, um daraus weittragende Schlüsse über den Charakter des Heidelbergers zu ziehen. Aber derartige

Ähnlichkeiten fallen nur dann wirklich ins Gewicht, wenn sie sich nicht schon in den katechetischen Quellenschriften finden. Ist das letztere der Fall, so können sie doch nur in dem Sinne, welchen sie in jenen Quellen angenommen hatten, auf den Heidelberger eingewirkt haben; das heißt, sie haben für unser Urteil über ihn keine selbständige Bedeutung.

Wenn wir aber bei dem Studium des Katechismus und seines Werdegangs uns an diesen methodischen Grundsatz halten, so leidet es, meine ich, keinen Zweifel, daß unter allen reformatorischen Richtungen die religiöse Eigenart Calvins der Boden ist, in dem der Heidelberger wurzelt. Den Beweis dafür liefert vorzüglich die erste Vorarbeit Ursins, die Summa Theologiae. Dieses Büchlein mit seinen 323 Fragen schließt sich eng an den Genfer Katechismus an; er ist seine Hauptquelle. Die Rechtfertigung, der Kirchenbegriff, die Sakramente, die Ausführungen über die Kirchenzucht, alles atmet calvinischen Geist. Bisweilen geht Ursin noch über den Genfer auf die Institutio selbst zurück. Sogar die doppelseitige Prädestination trägt er an ähnlicher Stelle wie in der Institutio ausdrücklich vor, während der Genfer selbst sie nur als Voraussetzung beiläufig erwähnt. Auch die ganze Anlage der Summa und ihre eigenartige Einleitung, die scheinbar von Calvin weit abführt, ist bei näherem Studium nur aus calvinischen Motiven zu erklären. An dieser Sachlage aber ist auch in den weiteren Entwicklungsstadien, auf dem Wege über die kleine Katechesis, die zweite Vorarbeit Ursins, bis zu der endgültigen deutschen Redaktion, keine Änderung von grundsätzlich theologischer Bedeutung vollzogen. So zeigt es sich, wie verkehrt es war, wenn man früher gern von dem melanchthonischen Charakter des Heidelbergers im Unterschied von Calvin redete. Der Melanchthonschüler Ursin hat zwar in seine Summa noch mancherlei Definitionen und theologische Formeln aus der Schule seines Meisters aufgenommen. Aber der calvinische Grundcharakter wird dadurch nicht einmal bei der Summa geändert, und außerdem sind diese Formeln schon in der kleinen Katechesis fast durchweg getilgt. Nicht minder war es ein völliger Fehlschlag, wenn Gooßen Bullinger, den

Nachfolger Zwinglis in Zürich, zum Patron des Heidelbergers machen wollte.

II.

Wie entschieden unser Katechismus den von Calvin vertretenen Typus evangelischer Frömmigkeit zum Ausdruck bringt, dafür bieten sich auch in ihm selbst, ohne jede Rücksicht auf seine Vorarbeiten und Quellen, Beweise genug. Wir müssen sie nur im rechten Lichte sehen! Zum Beispiel die Fassung der Heilsgewißheit im Katechismus. Es ist ein auch pädagogisch wertvoller Vorzug, daß alles im Heidelberger als Bekenntnis eines gläubigen Christen, im Tone eines nicht bloß Trost begehrenden, sondern des einigen Trostes frohen „Ich" und „Wir" gehalten ist. Die Zuversicht des Heils aber spricht sich nicht bloß in dem kindlichen Vertrauen zum Vater und zu der göttlichen Vorsehung aus. Sondern sie ist das Bewußtsein eines Menschen, der sich durch den Glauben als ein Glied Christi (Frage 32), als ein Gerechtfertigter fühlt (Frage 60), der es weiß: der Herr „wird mich samt allen Auserwählten zu sich in die himmlische Freude und Herrlichkeit nehmen" (Frage 52, 58); der heilige Geist bleibt bei mir bis in Ewigkeit (Frage 53); „ich bin ein lebendiges Glied der auserwählten Gemeinde und werde es ewig bleiben" (Frage 54). Das ist die Gewißheit eines Bekehrten; man kann auch sagen, es ist Erwählungsgewißheit ohne ausdrückliche Erwählungslehre. Wie anders dagegen der lutherische Frömmigkeitstypus! Luther blieb von Anfang bis zu Ende seines Lebens von der Verlierbarkeit des Heilsstandes überzeugt. Seine Katechismen haben daher für jeden, der darauf achtet, einen anderen Klang. In seinem großen Katechismus heißt es bei der 6. Bitte geradezu: Obwohl wir Vergebung erlangen und in allen Stücken von Sünden rein geworden sind, so ist doch unser Wandel derart, daß einer wohl heute steht, aber morgen fällt.

An die unbedingte Gewißheit des Gnadenstandes in Christo reiht sich die meisterhafte Verknüpfung von Rechtfertigung und

Heiligung. Auch in dieser für Theorie wie für Praxis gleich wichtigen evangelischen Grundlehre steht unser Katechismus auf calvinischem Boden. Zur Verbindung von Sündenvergebung und Wiedergeburt, religiöser und sittlicher Erneuerung benutzt der Genfer Reformator den tiefen Begriff der Einpflanzung in Christus. Dem gleichen Gedanken aber begegnen wir im Heidelberger auf Schritt und Tritt! Er redet davon, daß wir „durch wahren Glauben Christo werden eingeleibet" (Fr. 20). Als Eigentum Christi haben wir den einigen Trost (Fr. 1); wir heißen Christen, weil „wir durch den Glauben ein Glied Christi sind" (Fr. 32). Es ist das Heilsgut der Taufe: „durch den heiligen Geist erneuert und zu einem Glied Christi geheiliget sein" (Fr. 70), und ebenso des heiligen Abendmahls: „durch den heiligen Geist Christo eingeleibt werden" (Fr. 80, vgl. Fr. 76). Die Einpflanzung in Christus aber ist zugleich Befreiung von Schuld und Strafe, sowie Erlösung von der Herrschaft der Sünde. Das eine, weil uns „die vollkommene Genugtuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi geschenket wird" (Fr. 60). Das andere, weil „es unmöglich ist, daß die, so Christo durch wahren Glauben sind eingepflanzt, nicht Frucht der Dankbarkeit sollen bringen" (Fr. 64, vgl. Fr. 86). Auf diesem Grunde kann der Katechismus im 3. Teile auf praktisches Christentum, auf gottseligen Wandel im Gehorsam der Gebote und im Gebet als von Gott geforderte sittliche Pflicht dringen, ohne irgendwie die Linie der evangelischen Freiheit zu überschreiten.

Es ist vielleicht der größte Vorzug des Heidelbergers, daß er eine Heilslehre enthält, die bei allem Ernst der Buße und Bekehrung sich ebensoweit vom Quietismus sittlicher Trägheit, wie vom Methodismus, wie von toter Gesetzlichkeit fern hält. Diese feine Grundwahrheit aber haben seine Verfasser in der Schule Calvins gelernt. Denn Luther hat sie, obwohl er der schöpferische Herold aller evangelischen Heilserkenntnis war, zum mindesten nicht überall klar zum Ausdruck gebracht, Melanchthon sie aber überhaupt mehr und mehr verloren. Einzig Calvin und mit ihm der Heidelberger hat das ursprüngliche Heils-

verständnis der Reformation in Treue bewahrt[1]). Sie beide lehren, ohne dem Wachstümlichen im Christenleben zu nahe zu treten, eine Ganzheit und Geschlossenheit des gläubigen Charakters, welche ihm erst seine Freudigkeit und seine siegreiche, Welt überwindende Kraft verleiht. Der Christ, durch die Versöhnung seines Heilandes getröstet und frei in Gott, geschieden von der ungöttlichen Welt, unabhängig von Hierarchie und äußerem Kirchentum, mit Leib und Seele seinem Herrn und den Brüdern zum Dienst verbunden — das ist der Frömmigkeitstypus des reformierten Protestantismus. Ihn hat theologisch Calvin am schärfsten und großartigsten entwickelt, aber ich möchte sagen, religiös hat ihn der Heidelberger am tiefsten und reinsten darlegt.

Von diesem Zentrum aus sind auch die übrigen Teile des Lehrgebäudes im Katechismus von calvinischem Geiste beseelt. Das zeigt sich besonders deutlich bei dem Gedanken der Kirche. Sie ist nach Frage 54 Heilsanstalt, die ihr Haupt und Herr, der Sohn Gottes, „durch seinen Geist und Wort versammelt, schützt und erhält" (vgl. Fr. 31, 46—52). Aber sie ist nicht minder eine „auserwählte Gemeinde", die vom Anbeginn der Welt für das ganze menschliche Geschlecht bestimmt ist, und in der „alle und jede Gläubigen an dem Herrn Christo und allen seinen Schätzen und Gaben Gemeinschaft haben" (Fr. 55). So vereinigt sich das Anstaltliche und das Genossenschaftliche in dem Begriff der Kirche zu harmonischem Bunde: die Kirche zugleich Ordnung Christi und des heiligen Geistes, und eine soziale Verbindung der Gläubigen. Die Gemeinde wird als eine Liebesgemeinschaft beschrieben, in der „ein jeder seine Gaben zu Nutz und Heil der anderen Glieder willig und mit Freuden anzulegen sich schuldig wissen soll" (Fr. 55). Sie ist ferner eine ernste Seelsorge- und Zuchtgemeinschaft, welche die unchristlich Wandelnden brüderlich ermahnt und zuletzt, wenn sie sich nicht mahnen lassen, ausschließt (Fr. 83—85). In diesen Andeu-

---

1) Das Nähere siehe in meiner Schrift: Zwei Calvin-Vorträge. Gütersloh 1911, S. 19 ff.

tungen ist kein vollständiges System des Presbyterianismus enthalten. Aber es sind die religiös-ethischen Wurzeln des unvergänglichen Gemeindegedankens und Kirchenbegriffs Calvins dargelegt. Und das genügt, um je nach den Zeitumständen und der Verfassung der einzelnen Kirchen alles, was jeweilig sonst noch nottut, anzuknüpfen.

Nicht ganz so günstig können wir über die Sakramentslehre des Katechismus urteilen. An ihr haben seine Verfasser, um nur ja den Lutheranern im deutschen Reiche keinen Anstoß zu geben, lange und mühsam herumgedoktert. So wurde gerade diese Partie weitschweifig und allzu wortreich. Vor allem ist der wichtige Gesichtspunkt Zwinglis, daß die Sakramente Bekenntniszeichen sind, dadurch die Gemeinde sich vor Gott und Menschen auf ihren Glauben verpflichtet, entgegen den beiden Vorarbeiten Ursins ganz weggefallen. Was aber an der Darstellung des Katechismus Anerkennung verdient, die klare symbolische Auffassung und die entschiedene Betonung der göttlichen Gnadengabe im Sakrament, das weist wieder auf den Genfer Meister zurück.

III.

Nach allem ist der Heidelberger in seiner geschichtlichen Eigenart nicht ein lutherisches, nicht ein melanchthonisches, auch nicht ein zwinglisches oder bullingerisches oder butzerisches, sondern ein calvinisches Büchlein. Dennoch liegt auf ihm ein eigener Hauch, der nicht von Genf hergeweht ist. Darin stimmen alle Urteilsfähigen, die sich zur Sache geäußert haben, überein. Nach ihrer aller Meinung darf er nicht völlig mit dem Calvinismus identifiziert werden — aber wo liegt die feine Grenzlinie, welche die Eigenart Calvins und des Heidelbergers scheidet? Auf diese Frage sind eine Reihe von Antworten aufgestellt. Aber wir werden sie, wieder auf Grund genauerer Kenntnis der katechetischen Entwicklung, in die der Katechismus hineingehört, vielfach modifizieren, ja zum Teil als ganz irrig abweisen müssen. So zunächst die Meinung Ebrards und Gooßens, als vertrete Calvin eine intellektualistisch-spekulative, der Heidelberger dagegen

eine anthropologisch-soteriologische oder biblisch-soteriologische Richtung. Diese Ansicht tut zweifellos Calvin Unrecht, wie jeder sieht, der sich ein wenig eingehender mit dem Genfer Reformator beschäftigt.

Daher ist jene erste Formulierung, z. B. neuerdings von Karl Müller in Erlangen, dahin verbessert: Calvins System sei theozentrisch, der Heidelberger aber anthropozentrisch oder christozentrisch [1]). Was unter dem Theozentrischen zu verstehen ist, erläutert am besten ein Blick auf den erfolgreichsten Konkurrenten unseres Heidelbergers in der reformierten Welt, nämlich auf den durch seine Klarheit und Kürze berühmten kleinen Westminster Katechismus. Der ist sicher durch und durch theozentrisch gedacht. Führt er doch den ganzen Inhalt der christlichen Religion auf das einfache Schema zurück: den Gnadenwillen Gottes, niedergelegt in den ewigen Dekreten und dem Gnadenbund (covenant of life and of grace), und die ihm entsprechende Pflicht des Menschen zum Gehorsam gegen Gott sowie zum fleißigen Gebrauch der Gnadenmittel und des Gebets. Christus und sein Geist erscheinen hier als bloße Werkzeuge zur Verwirklichung des Gnadenbundes und der Erwählung. Wie anders da der Heidelberger! Er geht von dem Trostbedürfnis des Menschen aus. Sein Inhalt ist Sünde und Gnade, Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung. Er schildert nicht die Ausführung der göttlichen Ratschlüsse, sondern das heilsgeschichtliche Walten des dreieinigen Gottes. Der Unterschied zwischen den beiden Katechismen ist mit Händen zu greifen! Aber ist's ein reiner Gegensatz? Und ist die Differenz zwischen Heidelberg und Westminster ohne weiteres der zwischen dem Heidelberger und Calvin gleich zu setzen? Ist etwa der Genfer Katechismus ebenfalls ein rein theozentrisches Lehrbuch, das mit dem Westminsterschen einfach auf eine Linie zu stellen wäre?

Dies letztere erscheint mir auf jeden Fall grundverkehrt. Gewiß, es liegt mir fern zu behaupten, daß der Westminster

---

1) Vgl. E. F. Karl Müller, Entstehung und Bedeutung des H. K., Ref. Kirch.-Ztg. 1914, Nr. 3.

Katechismus nicht von echt calvinischem Geiste erfüllt sei. Aber es ist nicht der ganze Calvin, der in ihm zu Worte kommt. Denn es ist eins der sichersten Ergebnisse der heutigen Calvinforschung, daß die Glaubenslehre des Genfer Reformators nicht ein Zentrum, sondern wie die geometrische Figur der Ellipse zwei Zentren besitzt. Der souveräne Gott, der von Ewigkeit her erwählt und verwirft, dem alles in Kirche, Staat und Welt, auch Sünde, Tod und ewiges Verderben zur Verherrlichung dienen muß, steht auf der einen Seite. Auf der andern aber steht der heilsbedürftige Sünder und Christus, der Erlöser, der durch sein heilsgeschichtliches Walten rechtfertigt und heiligt. Die Beziehung der beiden Zentren zueinander und ihre, freilich nicht restlos gelungene organische Verbindung machen das reiche Leben der calvinischen Theologie aus. In ihnen ruht ihr eigentümlicher Wert gerade auch für die Gegenwart.

Von dieser doppelten Orientierung in Calvins System aber bietet zunächst der Genfer Katechismus ein getreues Abbild. Zwar liefert ihm die Ehre Gottes den Ausgangspunkt und das Einteilungsprinzip. Aber die Auslegung des Apostolikums, die breite Darlegung der Heilslehre und andere Stellen bringen eine Menge heilsgeschichtlichen Materials, das dem Westminster Katechismus fehlt. Calvin will den erhabenen Gott allezeit in Christo erkennen [1]). So hat die theozentrische Tendenz im Genfer Katechismus die andere keineswegs aufgesogen. Ebensowenig aber ist im Heidelberger das Gegenteil der Fall. Auch hier ist die doppelte Orientierung der calvinischen Frömmigkeit durchaus nicht ganz verschwunden. Denn mag auch hier die christozentrische Richtung überwiegen, so gebricht es dem Heidelberger doch keineswegs völlig an theozentrischen Elementen und Ansätzen. Zumal im 3. Teil, bei der Erklärung der Gebote und des Unser Vaters, ist die Aufmerksamkeit auf die Majestät Gottes, daß er der Herr sei, der seine Ehre keiner Kreatur abtritt, den wir durch demütige Furcht und in ehrerbietigem Gehorsam ver-

1) Vgl. den Satz an der Spitze des ersten Teils des Genfer Katechismus: Fiduciae in Deo collocandae fundamentum ac principium est, eum in Christo novisse.

herrlichen sollen, ein leitender Gesichtspunkt (vgl. Fr. 94—102, 117, 120—122, 125, 128). Die Bedeutung dieser Stellen erhellt erst recht, indem man sie mit den entsprechenden Partien in Luthers Katechismus vergleicht. Wenn man gleichwohl immer wieder uneingeschränkt von dem anthropozentrischen und christozentrischen Charakter des Heidelbergers redet, so darf man sich dafür mit Grund nur auf ein Zweifaches berufen. Nämlich einmal auf die so häufige Beziehung des Heidelbergers auf das sühnende Leiden und Sterben Christi, das teure Blut Christi, durch das er für alle unsere Sünden vollkömmlich bezahlet hat (vgl. Fr. 1, 12—16, 31, 34, 37, 40, 42, 43, 56, 61, 66—81). Ferner auf die köstliche Dreiteilung des Katechismus: Elend, Erlösung, Dankbarkeit, welche den gesamten Inhalt des Lehrbuchs nach dem menschlichen Heilsbedürfnis und der Heilsaneignung in Christo gruppiert. Diese beiden einflußreichen Tendenzen geben allerdings dem Ganzen eine Farbe, eine Stimmung, eine gemütliche und erbauliche Haltung, welche bei Calvin keine Parallele findet.

Doch hier setzt sofort eine neue Formulierung ein. Die Einteilung des Katechismus, die erst in der zweiten Vorarbeit Ursins gefunden ist, kam sicherlich nicht ohne, sei's bewußten, sei's unbewußten Einfluß Luthers zustande. Die häufige Betonung des Kreuzes und der Versöhnung Christi aber war ein Lieblingsgedanke Olevians, des Trierer Bäckersohns, der zwar ein strenger Calvinist, aber doch ebenfalls ein Deutscher war. Im Blick auf diese beiden Tatsachen hat man deshalb öfters den Gesamtcharakter des Katechismus dahin gedeutet, durch ihn sei die calvinische Grundlage ins Deutsche übertragen, sie habe ein deutsches Gewand empfangen. Darin liegt zweifellos wieder sehr viel Richtiges. Unter den weit zerstreuten, vielsprachigen reformierten Kirchen, die sich alle mehr oder minder auf dem Fundament des Calvinismus erbauen, vertritt der Heidelberger den deutschen Geist. Er bietet calvinisch-reformierte Frömmigkeit in deutscher Ausprägung. Doch darf man auch diesen Gesichtspunkt nicht übertreiben. Er erklärt vieles, aber doch nicht alles. Vorzüglich erklärt er die Erscheinung nicht, welche

man von jeher als den Hauptunterschied zwischen dem Heidelberger und Calvin angeführt hat. Nämlich sowohl die erste wie die zweite Vorarbeit Ursins enthielten noch eine ausdrückliche Lehre über die Prädestination, über die ewige Auswahl, durch die der souveräne Gott erwählt und verwirft. Diese Fragen aber sind bei der endgültigen Redaktion des Heidelbergers gestrichen. Warum ist das geschehen? Liegt in dem Schweigen ein sachlicher Zweifel an der Wahrheit jenes für Calvin so überaus wichtigen Dogmas? Indes eine derartige Deutung der Sachlage ist, so oft sie versucht wurde, im Blick auf Fr. 20, 21, 64, 80 und vor allem Fr. 53 und 54, im Blick auf die späteren Aussagen der Hauptverfasser des Katechismus, besonders Ursins, ausgeschlossen. Eine zutreffende Erklärung kann meines Erachtens wieder nur in dem Zusammenhang des Heidelbergers mit der früheren katechetischen Literatur gesucht werden. Die vorausgehenden Katechismen hatten zumal unter dem Einfluß Butzers den Grundsatz mehr und mehr ans Licht gestellt, daß zwischen dem christlichen Gemeinglauben und seiner theologischen Ausprägung, zwischen Religion und Theologie, zu scheiden sei, und daß der Katechismus es nur mit der ersteren zu tun habe. Die Prädestination aber wurde wie in den Züricher, den Straßburger Lehrbüchern und in einem gewissen Sinne sogar in dem Genfer Katechismus als ein Gegenstand der Theologie, der wissenschaftlichen Dogmatik, aber nicht der religiösen Volksunterweisung angesehen. Das ist der Grund, weshalb sie im Heidelberger zwar vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich gelehrt wurde.

Damit haben wir, meine ich, den entscheidenden Gesichtspunkt gefunden, welcher unserm Katechismus im Unterschied von Calvin das Gepräge verleiht. Das Berechtigte an der Beobachtung seines eigentümlich deutschen, ferner seines anthropologisch-christologischen Charakters wollen wir nicht schmälern. Aber die Hauptsache ist, daß es den Verfassern des Heidelbergers mit Hilfe aller früheren Bemühungen auf dem katechetischen Felde noch besser als dem Meister selbst gelungen ist, ihre calvinische Grundüberzeugung von den Schalen der Theo-

logie zu befreien und sie noch unmittelbarer, freier und allseitiger auszudrücken. Darüber wurde der Katechismus keineswegs gefühlig oder verwaschen. Im Gegenteil ist je und je als einer seiner Hauptvorzüge der Reichtum gesunder Lehre, klarer und praktischer Erkenntnis anerkannt worden. Wo der Katechismus so recht einwurzelte, hat er eine dreifache Aufgabe erfüllen dürfen: er wurde nicht nur Unterrichtsbuch für die Kinder und Bekenntnisbuch für die Gemeinde, sondern auch Leitfaden für die Theologen. Er hat in dieser dreifachen Bedeutung „viel dazu beigetragen, die reformierte Theologie vor unfruchtbarer Selbstgenügsamkeit, das christliche Volk vor laienhafter Erkenntnislosigkeit zu bewahren und alle Gruppen der Gemeinde zu einem seiner selbst bewußten, praktischen Christentum zusammenzuschließen" [1]). Die Grenze zwischen dem unmittelbar Religiösen, das den Stempel der ewigen Wahrheit an sich trägt, und der theologischen Reflexion, die ihrer Natur nach zeitgeschichtlichen und darum vergänglichen Charakters ist, bleibt ja auch stets eine fließende. Daher mögen manche in der Gegenwart die Ansicht vertreten, der Katechismus enthalte noch immer zu viel von der Theologie des 16. Jahrhunderts und hätte noch stärker gereinigt werden müssen. Aber wie darüber auch das Urteil laute, so viel wird als feststehend angesehen werden dürfen: daß der von den Reformatoren, vor allem von Calvin geschaffene evangelisch-reformierte Frömmigkeitstypus in keinem Symbole des reformierten Protestantismus reiner, schlichter und tiefer, der biblischen Heilsoffenbarung entsprechender zum Ausdruck gebracht sei, als in dem alten Pfälzer Katechismus.

IV.

Der biblischen Heilsoffenbarung entsprechend — damit berühre ich endlich diejenige Seite an der religiösen und theologischen Eigenart unseres Katechismus, die seinen Vätern bei weitem die wichtigste war. Sie stützten — echt protestantisch — seine Wahrheit nicht auf die Autorität eines noch so verehrten

1) E. F. Karl Müller a. a. O., S. 18.

Menschen, weder eines Calvin noch Luther noch Zwingli. Aber sie hielten ihr Lehrbuch für „genugsam mit Gottes Wort armieret", indem sie sich dabei auf die zahlreichen Bibelsprüche bezogen, welche am Rande der ersten Auflagen verzeichnet waren. Können wir in der Gegenwart ihr Vertrauen teilen, daß der Katechismus die beste Summa der in der Heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Heilsoffenbarung für unsere Kirche darbietet? Wie urteilen wir über seinen biblischen Charakter?

Der Heidelberger bietet bekanntlich selbst an keiner Stelle eine Lehre über Autorität und Inhalt der Heiligen Schrift. Das ist an sich ein Mangel, aber im Blick auf die heutige Lage möchte ich darin einen Vorzug sehen. Natürlich muß für den Unterricht durch eine gründliche Einführung in die Heilsgeschichte eine Ergänzung gegeben werden. Aber nun hindert keinerlei Theorie über Verbalinspiration und dergleichen, so in das Verständnis der Bibel einzuführen, wie es der gesunden biblischen Forschung unserer Tage entspricht. Der Katechismus verträgt sich durchaus mit der vertieften geschichtlichen Anschauung in das Werden der göttlichen Offenbarung, wie sie heute erreicht ist.

In bezug auf den Inhalt der Schrift vertritt der Heidelberger, wie die gesamte Reformation, die paulinische Auffassung des Evangeliums. Nicht bloß die Rechtfertigung, der Glaube als eine Wirkung des heiligen Geistes, die Lehre von Buße und Bekehrung, sondern auch die angefochtensten Doktrinen des Katechismus von der völligen Verderbnis des natürlichen Menschen durch Sünde und Erbsünde, von der leiblichen Auferstehung, vom Zorne Gottes und seiner Versöhnung durch Kreuz und Leiden des Erlösers, überhaupt die Christologie, sind durch die Autorität des Paulus gedeckt. Gewiß sind einige nicht unwichtige Differenzen vorhanden, aber sie fallen, aufs Ganze gesehen, nicht wesentlich ins Gewicht. Dabei ist es dem Katechismus im allgemeinen gelungen, nicht trockene Lehrformeln vorzutragen, sondern wie das paulinische Evangelium selber, das Heil des erlösten Sünders in Christo mit aller Realität der Heilserfahrung zu schildern. Allerdings die Konstruktion der Zweinaturenlehre in Frage 12—17 — anerkanntermaßen eine der

schwächsten Partien des Katechismus — dürfte von diesem Urteil auszunehmen sein. Dagegen ist die Frage 21 über das Wesen des wahren Glaubens in ihrer Vereinigung des Erkenntnismäßigen und des Willensmäßigen mit dem Hauptton auf dem herzlichen Vertrauen von vorbildlicher biblischer Wahrheit. Dieses Lob wird auch nicht durch die folgende Frage, welche zu der Erklärung des Apostolikums überleitet, abgeschwächt. Denn wenn es da heißt: „Was ist einem Christen not zu glauben? Alles was uns im Evangelio verheißen wird" — so ist auch da nicht ein totes Führwahrhalten, sondern die Aufnahme der Verheißungen des Evangeliums durch Kopf und Herz gemeint. Nicht minder ist, wenn der Katechismus so oft von dem Bezahlen der Sündenschuld durch das Sühnopfer Christi redet, keineswegs die Anselmsche Satisfaktionstheorie, sondern vielmehr die religiöse Botschaft des Paulus von dem Gekreuzigten, der für uns zur Sünde ward, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, gemeint. So könnte ich noch vieles zur Sprache bringen. Aber schon das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß wer den Heidelberger um der oben angeführten Lehren willen verwirft, zugleich den Paulus aus der Kirche ausweisen muß.

Doch man kann heute vielfach hören, die Reformation und so auch der Heidelberger Katechismus seien jedenfalls durch die neuere Erkenntnis des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Evangelium des Paulus und dem Evangelium des ursprünglichen Jesus von Nazareth ins Unrecht gesetzt. Schon Paulus habe mit seiner Predigt von dem gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn das wirkliche geschichtliche Bild Jesu mit seinen schlicht menschlichen Zügen, dieses echte Christentum Christi verfälscht. Natürlich kann ich diese schwerwiegende, unserem ganzen evangelischen Christentum an die Wurzel greifende Frage hier nicht mit ein paar Worten erledigen. Aber so viel darf ich doch nicht unausgesprochen lassen: Wie man auch über das Verhältnis von Jesus und Paulus urteilen möge, in keinem Falle läßt sich zwischen beiden ein prinzipieller Gegensatz herleiten ohne schwere kritische Operationen. Die Evangelien, wie

sie jetzt vorliegen, auch die drei ersten, sind der These, Paulus lehre nicht das ursprüngliche Evangelium Christi, keineswegs günstig. Man spricht ja auch stets von „Übermalungen", die erst getilgt werden müßten, um den Goldgrund des ursprünglichen Jesusbildes hervortreten zu lassen. In bezug auf diese kritischen Operationen aber hat sich bisher auch nicht eine annähernde Einigung erzielen lassen. Vielmehr tritt in der wissenschaftlichen Forschung eine bunte Musterkarte von Ansichten, von der Leugnung der Existenz Jesu überhaupt bis zu der konservativsten Stellung zu unserem Problem, zutage. Wie sollte nun aber ein Katechismus, ein Volksbuch, ein Bekenntnisbuch der Gemeinde sich auf einen so schwankenden Boden begeben? Wie sollte er um seinetwillen das paulinische Heilsverständnis, den Glauben der Reformatoren, der den Protestantismus groß gemacht hat, aufgeben?

Doch wenn man zugibt, daß die Grundlage des Katechismus, die paulinische Auffassung des Evangeliums noch lange nicht in dem Maße erschüttert sei, daß ein Neubau nötig oder auch nur möglich sei, so behauptet man dafür um so zuversichtlicher, daß eine Menge gerade für die Gegenwart wichtiger Seiten der biblischen Heilswahrheit im Heidelberger nicht genügend zur Geltung gebracht sei. Vor allem sei der große Gedanke Jesu vom Reiche Gottes zu wenig gewürdigt; allzu individualistisch und überweltlich gerichtet, sei der Katechismus nur auf das Seelenheil des einzelnen bedacht, vergesse dagegen die sozialen Forderungen des Evangeliums. Dem gegenüber möchte ich bemerken, daß ein so altes Buch wie der Heidelberger selbstverständlich nicht auf die jeweilig wechselnden Zeitbedürfnisse zugeschnitten ist. Zu allen Zeiten hat man deshalb in der Auslegung und Anwendung des Katechismus gewisse Seiten seiner Lehre kräftiger hervorgehoben und andere zurücktreten lassen, oder auch Ergänzungen geschaffen. So wird in unseren Tagen in Anknüpfung an Frage 54 („aus dem ganzen menschlichen Geschlecht") oder an den Taufbefehl der Heidenmission eingehend gedacht werden müssen. Nicht minder bietet sich bei Frage 32 („mit freiem Gewissen in diesem Leben wider

die Sünde und Teufel streite“), Frage 55 (Gemeinschaft der Heiligen), und vorzüglich bei Frage 107 (Nächstenliebe) und Frage 110, 111 (achtes Gebot) Anlaß genug, soziale Gesinnung einzuprägen. Grundsätzlich aber sei noch folgendes hervorgehoben: Ähnliche Klagen werden, wie über den Heidelberger, auch über den Westminster Katechismus laut. Und doch ist der letztere gerade in einer Zeit geschaffen, in welcher der Puritanismus unter Cromwell den größten Versuch unternahm, den die Geschichte des Protestantismus überhaupt kennt, um das Reich Christi mit Hilfe staatlicher und sozialer Neubildung aufzurichten. Dieser Versuch ist gemacht trotz des anscheinend unsozialen und unpolitischen Charakters des Katechismus. Er ist freilich sehr bald gescheitert; warum? Weil sich England nicht kurzer Hand in ein Reich der Heiligen verwandeln ließ. Politik und Wirtschaft haben ihre eigenen Gesetze; ihre Entwicklung folgt in ihnen selbst liegenden Notwendigkeiten. Ihre Umwandlung kann nur allmählich, von innen heraus erfolgen, wenn die Menschen, die in ihnen stehen, andere werden. Der Christ darf deshalb den sozialen Verhältnissen gegenüber nicht gleichgiltig werden; die eine soziale Ordnung ist gewiß dem Christentum günstiger als die andere. Aber der entscheidende Einfluß kommt weniger durch soziale und politische Programme, als durch starke christliche Persönlichkeiten, welche mit ihrem Christentum auch in den wirtschaftlichen Dingen völligen Ernst machen. Die Stärke des Christentums, und ganz besonders des evangelischen, ist und bleibt sein Individualismus, seine Fähigkeit, Menschen zu bilden, die unter allen Verhältnissen ein göttliches Leben führen. Daher möchten wir in der Beschränkung des Heidelbergers auf den Heilsweg zu persönlichem Christentum und in der Zurückhaltung gegenüber Politik und Wirtschaft gerade einen Vorzug sehen. Trotz des Reichs-Gottes-Gedankens entspricht diese Haltung auch dem neutestamentlichen Vorbild. Man denke nur an Jesu Ablehnung der messianisch-politischen Hoffnungen seines Volkes, an Pauli Stellung zur Sklaverei und manches andere.

Diese Bemerkungen konnten ihrer Natur nach für die wich-

tigen Gegenstände, denen sie galten, nur kurze, wenig gründliche Hinweise bieten. Dennoch glaube ich sie dahin zusammenfassen zu können: die religiöse und theologische Eigenart des Heidelberger Katechismus ist weit entschiedener noch als die des reinen Calvinismus in der Bibel tief begründet. Darauf darf sich unsere Hoffnung auch für die Zukunft stützen. In Deutschland erfreut sich der Calvinismus augenblicklich einer steigenden Wertschätzung. Sie muß auf die Dauer auch dem deutschesten Erzeugnis der calvinischen Reformation trotz aller Abneigung des modernen Zeitgeistes gegen jede Art von Katechismus sich zuwenden. Wir aber, die wir den Wert unseres Heidelbergers kennen, dürfen freudig theoretisch und praktisch an ihm und für ihn arbeiten. Möchte zur Stärkung dieser Arbeitsfreudigkeit unsere heutige Festversammlung reichen Gottessegen hinterlassen!

Rezensionen.

1.

1) George W. Richards, Prof. of Church Hist. in the Theol. Sem. of the Ref. Church in the United States at Lancaster, Pa., The Heidelberg Catechism, historical and doctrinal studies. Philadelphia, Publication and Sunday School Board of the Ref. Church, 1913.
2) James J. Good, Prof. of Central Theol. Sem. [of the Ref. Church], The Heidelberg Catechism in its newest light. Ebendort 1914.

Die Verfasser der beiden neuen Bücher über den Heidelberger Katechismus gehören der deutsch-reformierten Kirche Amerikas an, welche sich zum Unterschied von der holländisch-reformierten Schwesterkirche („Reformed Church in America") die „Reformed Church in the United States" nennt [1]). Schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Pfälzer und Schweizer Einwanderern gegründet, während des 18. Jahrhunderts nicht von Deutschland, wohl aber von der niederländischen Kirche unterstützt [2]), hält sie

1) Außerdem gibt es noch eine kleine „Christian Reformed Church" mit 26669 Kommunikanten im J. 1906, welche mit der gleichnamigen „christl.-ref. Kirche" in den Niederlanden viel Ähnlichkeit, aber keine direkte Beziehung hat (vgl. den Art. in der Real-Enzykl. XIV [3], 174 ff.); ferner eine „Hungarian Reformed Church in America", 1904 gegründet, mit 5253 Kommunikanten 1906. Vgl. über beide Kirchen die von der Regierung der Vereinigten Staaten herausgegebene offizielle Statistik: „Religious Bodies, 1906; part II: separate denominations", 1910, S. 591 ff.

2) Zu ihrer Geschichte vgl. Dubbs in The American Church History Series, Bd. VIII, 1895, S. 213—423; und vorzüglich James J. Good, Hist. of the Ref. Church in the United States, I. Band, 1725—1792, Reading 1899; II. Band, nineteenth century, Newyork 1911.

ebenso wie die übrigen reformierten Kirchen der neuen Welt den Heidelberger Katechismus sonderlich hoch. In ihm sieht sie ihre unterscheidende Eigentümlichkeit im Unterschied einerseits von den ihr kirchlich verwandten Presbyterianern, anderseits von der ihr national und kirchlich nahe stehenden „Deutschen Evangelischen Synode". [1]) In der reformierten Kirche der Vereinigten Staaten hat theologische Wissenschaft im letzten Jahrhundert eine reiche und gesegnete Pflege gefunden. Sie war es, welche 1843 Philipp Schaff nach Amerika berief und ihn zwanzig Jahre lang in ihrer Mitte wirken sah. Neben ihm stand als Professor an den deutsch-reformierten Lehranstalten John Williamson Nevin, ein geistvoller und an bedeutsamen Anregungen überaus fruchtbarer Theologe. Schaff und Nevin, beide für deutsche Wissenschaft begeistert, schufen die sog. „Mercersburg-Theologie", welche zwar in der reformierten Kirche selbst viel Kampf und Verwirrung hervorrief, aber zugleich in ihr wie im amerikanischen Protestantismus überhaupt das theologische Denken belebte und vertiefte [2]).

Unter Leitung Schaffs und Nevins veranstaltete die deutsch-reformierte Kirche 1863 in Philadelphia eine glänzende Feier des 300jährigen Jubiläums des Heidelberger Katechismus. Über sie berichtete Schaff in dieser Zeitschrift in einem Briefe vom 17. Februar 1863 an Prälat Ullmann [3]). Vom 17.—23. Januar wurden damals in den festlichen Versammlungen eine lange Reihe von Vorträgen über den Katechismus verlesen, darunter Arbeiten, die von Herzog, Ebrard, Hundeshagen, Ullmann und Scholten (Leiden) erbeten waren. In Erinnerung an jenen Vorgang beschloß die Generalsynode von 1911, welche D. James J. Good zu ihrem Präsidenten erwählte, auch das 350jährige Gedächtnis der Entstehung des Katechismus feierlich zu begehen [4]). Demgemäß wurde während des Jahres 1913 in allen Gemeinden, Klassikal- und Synodalversammlungen des Heidelbergers gedacht. Die Erinnerungsfeiern fanden auf der neuen Generalsynode, welche im Mai 1914 in Lancaster tagte, ihren Abschluß. Lancaster, eine mittelgroße, schön gebaute Stadt in Pennsylvanien, etwa 100 Kilometer west-

---

1) Sie zählte nach der Regierungsstatistik 1906 293137 Kommunikanten.

2) Über Nevin und die Mercersburg-Theologie vgl. Good a. a. O. II. Band; ferner Theodore Appel, The Life and Work of J. W. Nevin, Philadelphia 1889 (eine ausführliche Darstellung aus der Feder eines dankbaren Schülers, mit reichen Auszügen aus Nevins Schriften).

3) Stud. und Krit., 36. Jahrg., S. 819—824.

4) Vgl. die Acts and Proceedings of the Gen. Synod zu Canton, O., 16. Mai 1911, S. 429.

lich von Philadelphia, ist der Sitz des von Mercersburg hierhin verlegten ersten theologischen Seminars der reformierten Kirche, über dem noch der Geist Schaffs und vorzüglich Nevins schwebt. In der ansehnlichen, geräumigen ersten reformierten Kirche waren die aus den östlichen, mittleren und nördlichen Staaten des Landes zahlreich herbeigeeilten Delegierten mit vielen Freunden und Angehörigen der Ortsgemeinde versammelt. Ich hatte die Ehre, auf Einladung des Präsidenten der Generalsynode, an dessen Stelle für die nunmehr beginnende neue Amtsperiode der Lancasterer Professor D. John S. Stahr gewählt wurde, an der Feier persönlich teilzunehmen. Zunächst wurde am Nachmittag des 13. Mai ein Vortrag, den Professor D. Hadorn in Bern eingesandt hatte, über die Geschicke des Heidelberger Katechismus in der Schweiz, in Übersetzung verlesen; dann trug ich die oben S. 138 ff. wiedergegebene Arbeit in englischer Sprache vor. Am Abend folgte die erst recht von Freude und Begeisterung durchwehte Hauptfeier. Treffliche Gesänge des Seminarchors und angemessene liturgische Formen rahmten die Festansprachen ein. Zunächst überbrachte ich in einigen der Stunde angepaßten Ausführungen die mir aufgetragenen Grüße des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses und des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin, sowie mehrerer reformierten kirchlichen Körperschaften Deutschlands [1]). Daran schloß sich ein gedrängter Rückblick auf die mannigfaltige wissenschaftliche und praktische Arbeit, welche in den vergangenen Jahrhunderten geleistet wurde, um dem reformierten Kirchenvolke das Verständnis seines Katechismus zu erhalten, ferner eine Umschau nach den Früchten und Wirkungen dieser Arbeit, und endlich ein Ausblick auf die Zukunft mit ihren Schwierigkeiten, Hoffnungen und Aufgaben für die Freunde des Heidelbergers. Meiner Ansprache folgten noch zwei kurze Vorträge, von Dr. J. F. Berg, Professor an dem holländisch-reformierten Seminar in New Brunswick, N. J., über „Heidelberger Katechismus-Predigt", und von Dr. C. E. Creitz, deutsch-reformierter Pastor in Reading, Pa., über „Der Pastor und seine Katechumenen". Die Versammlung nahm das alles mit offenbarer Herzensbewegung entgegen; an ihrem Schlusse war des Händeschüttelns fast kein Ende.

In der „Reformierten Kirche in den Vereinigten Staaten"

---

1) Meine Ansprache ist in der Reformed Church Review, Oktober 1914, S. 448 ff. veröffentlicht. Ebenso sind dort die beiden englischen Vorträge abgedruckt, welche ich auf meiner Reise in Amerika vor verschiedenen theol. Seminarien und Pfarrkonferenzen hielt: „The present state of theol. thought in Germany" (S. 417 ff.) und „Calvinisme in present-day Germany" (S. 436 ff.).

wird der Heidelberger nicht bloß gepriesen, sondern einige ihrer hervorragenden Theologen haben ihm wie 1863, so auch aus Anlaß des jüngsten Jubiläums bemerkenswerte Arbeiten gewidmet. Das erste der an der Spitze dieser Zeilen genannten Bücher stammt von George W. Richards, Professor der Kirchengeschichte an dem theol. Seminar in Lancaster. In seiner zweiten Hälfte bringt es für Amerika zum erstenmal einen Abdruck der ältesten Ausgabe des Katechismus, begleitet von der englischen Übersetzung, welche 1863 die „Tercentenary edition“ von Schaff und Nevin darbot. Am Rande dieser Übersetzung sind für einzelne Worte auf Grund des ursprünglichen deutschen Textes Verbesserungsvorschläge beigefügt. Die erste Hälfte des Buches (S. 1—170) enthält „Studien über die Geschichte und Lehre des Katechismus“, die vorher wenigstens zum Teil in Lancaster mündlich vorgetragen wurden. Sie werden hier mit Unterstützung durch die Stiftnng eines Dr. theol. John J. Swander als „Swander Memorial Lectures“ veröffentlicht.

Die Studien zerfallen in 9 Kapitel, welche die Überschriften tragen: 1) „Eine Skizze der Geschichte des Katechumenats vor der Reformation“; 2) „Evangelische Katechismen vor dem Heidelberger“; 3) „Die Reformation der Pfalz und die Bekehrung Friedrichs III. zum Calvinismus“; 4) „Die Abfassung und Veröffentlichung des Heidelbergers“; 5) Seine „Aufnahme und Verbreitung“; 6) „Die unterscheidenden Lehren unseres Katechismus“; 7) „Der Heidelberger im Lichte der heutigen Theologie“; 8) „Der Heidelberger und die religiöse Erziehung“, a) „Die alte Auffassung der letzteren“; 9) b) „Die neue Auffassung der religiösen Erziehung“.

Der geschichtliche Teil dieser Ausführungen gibt eine allgemein verständliche und anziehende Darstellung des Wichtigsten über die Entstehung des Heidelberger Katechismus, seine Verfasser und seinen theologischen Charakter. Allerdings werden keine eigenen Untersuchungen, die aus den originalen Quellen neue wertvolle Ergebnisse zutage brächten, angestellt. Das ist in Amerika bei dem Mangel alter theologischer Literatur und sonstiger wissenschaftlicher Hilfsmittel ja nur unter Schwierigkeiten möglich. Doch sind die meisten neueren historischen Werke, wie auch das bibliographische Verzeichnis am Schluß des ganzen Buches beweist, fleißig studiert, und ihre Ergebnisse werden, nicht ohne selbständige Vertiefung in den Stoff, geschickt wiedergegeben. Nur hier und da möchte man vom deutschen Standpunkte aus eine schärfere oder ausführlichere Darstellung wünschen; besonders das 5. Kapitel über die Aufnahme

und Verbreitung des Katechismus könnte mehr bieten [1]). Trotzdem ist das Ganze ein erfreuliches Zeichen für den Eifer, mit welchem in der reformierten Kirche Amerikas die Reformationsgeschichte und besonders die Geschichte ihres wertgeschätzten Symbols studiert wird.

Dagegen kann ich über den Inhalt der drei letzten Kapitel nicht gleich günstig urteilen. Hier konstatiert Richards einen schroffen Gegensatz zwischen alter und moderner protestantischer Theologie und bekennt sich selbst entschieden zu der letzteren. Für ihn ist Luther trotz mancher vorwärts weisenden Züge vielfach noch eine mittelalterliche Erscheinung (S. 136). Die alte protestantische Theologie gründet sich auf das Dogma von der völligen sündhaften Verderbnis der Menschheit und auf ihren strengen Dualismus zwischen Gott und Welt; sie ist ferner zu individualistisch und überweltlich gerichtet. Infolge dieser Grundprinzipien kam die altprotestantische Erziehung über das pädagogische Ideal des Katholizismus keineswegs weit genug hinaus. Die moderne Erziehungslehre dagegen ist an „einem neuen Begriff von Gott, vom Menschen, von der Religion, vom Reiche Gottes, an einer neuen Erkenntnis der Natur des Kindes und der verschiedenen Stufen seiner Entwicklung" orientiert und bringt „neue Ziele und Methoden in das ganze Erziehungssystem" (S. 164). Demgemäß werden S. 162 f. in Anlehnung an amerikanische Autoritäten als „Kennzeichen moderner Erziehung" sieben Forderungen aufgestellt: 1) die Erziehung ist für alle Menschen gleicherweise anzustreben; 2) ihr Ziel ist die Entwicklung des innern Lebens; 3) eine harmonische Ausbildung aller Gaben des Kindes; 4) nicht nur zum Wissen, sondern zur Tat; 5) und zwar durch möglichst anschaulichen Unterricht (vom Konkreten bis zum Abstrakten); 6) so, daß innere Freiheit durch Gehorsam, durch Unterwerfung unter die Wahrheit, erreicht wird; 7) endlich in besonderer Erweckung des sozialen Sinns. Man wundert sich nur, daß diese sieben Grundsätze (etwa von dem 7. abgesehen) weder an sich vollkommen neu, noch durch den Gegensatz des alten und neuprotestantischen Dogmas bedingt sind. Aber natürlich fällt nunmehr das Urteil über Katechismus-Unterricht überhaupt und damit auch über den Heidelberger, wenngleich er in mancher Beziehung das katechetische Meisterwerk der Reformation sei, nicht sehr günstig aus. Richards meint, auch eine Revision oder ein Auszug aus dem Heidelberger

---

1) S. 71 finden sich zwei kleine Versehen: Ursinus setzte seine Vorlesungen über den Katechismus im Sapienz-Kolleg natürlich nicht bis 1627, sondern nur bis 1576 fort. Die erste Ausgabe des Corpus doctrinae von Pareus erschien nicht „Bremen 1623", sondern schon 1598.

würde für die Bedürfnisse der Gegenwart nicht genügen. Er schließt mit der Bemerkung (S. 170): „Ehrfurcht vor den Vätern der Kirche des Heid. Katechismus schließt weit mehr in sich, als bloße Wiederholung ihrer Formeln und Zustimmung zu ihren Lehren. Sie verlangt, daß wir die Wahrheit suchen, Gerechtigkeit lieben, der Stimme des Geistes gehorchen und das Leben der Ehre Gottes im Dienste der Menschheit widmen."

Die vorstehenden Mitteilungen werden zur Charakteristik unseres Buches genügen. Natürlich kann ich hier die allgemeinen Fragen über die Stellung der reformatorischen Katechismen zu der Moderne, die ja vielen in der Gegenwart zu schaffen machen, nicht eingehend erörtern. Ich möchte nur hervorheben, daß mein Urteil ein sehr abweichendes ist. Gewiß ist der Versuch des Verfassers, die Welt des Heidelbergers mit den modernen geistigen Strömungen und Bedürfnissen in Verbindung und, wenn es sein muß, auch in Gegensatz zu bringen, in seiner Art notwendig und nützlich. Soll der Heidelberger ein Gegenwartsbuch bleiben, so müssen wir uns von unsern heutigen Gedanken und Gefühlen aus mit ihm auseinandersetzen. Ja, wenn ein unheilbarer Riß sich auftun sollte, so sind wir es gerade dem ehrlichen Glaubensmute seiner Verfasser schuldig, nicht länger an ihm festzuhalten, sondern ihn durch ein anderes, geeigneteres Lehrbuch zu ersetzen. Aber über den modernen Stimmungen und Richtungen in dogmatischer und pädagogischer Beziehung steht doch als Prüfstein für die Wahrheit des Katechismus die Offenbarung Gottes in der H. Schrift [1]). Ich vermisse in den Ausführungen des Verfassers ein Kapitel über den biblischen Charakter des Heidelbergers, d. h. über seine Stellung zum Neuen Testament und zum Evangelium Jesu Christi. Dieser Mangel wird durch die gelegentlichen Bemerkungen Richards' über den Gegensatz zwischen Paulinismus und historischem Jesus nicht ersetzt. Wäre hier eine gründliche Untersuchung angestellt worden, so möchte vielleicht manches Urteil eine andere Färbung erlangt haben. Um noch eine Einzelfrage zu erwähnen, so ist Richards geneigt, zu zweifeln, ob der Katechismus den heute in den christlichen Kreisen Amerikas so lebhaft empfundenen sozialen Forderungen der Zeit, der Erziehung der Kinder in sozialer Beziehung genüge. Auch dies Bedenken vermag ich jedoch im Blick auf die Haltung des Neuen Testaments, ferner auch in Erinnerung an die Erfahrungen, die in Deutschland mit dem christlichen Sozialismus gemacht sind, nicht zu teilen. Ich halte es zum mindesten für möglich, an die

1) Vgl. meine Bemerkungen hierzu in dem oben abgedruckten Vortrag, S. 152 ff.

Fragen 110—112 unsere sozialen Pflichten, ferner den Reichs-Gottes-Gedanken des Neuen Testaments an die Fragen 31 f., 50, 55, 122—125 und 128 anzuknüpfen. Daß aber der Katechismus aufs Ganze gesehen, sich auf das Grundanliegen der individuellen Heils: „wie werde ich gerecht vor Gott“, beschränkt, darin sehe ich einen echt evangelischen, und gerade für die Erziehung der Jugend sonderlich wichtigen Zug.

In meinem Urteil über die drei letzten unter Richards' Studien berühre ich mich mit Äußerungen Goods in dem zweiten, vor diesen Zeilen genannten Werke: „Der Heid. Kat. in neuem Lichte“ (301 S., vgl. S. 290 ff.). Auch dieses Buch ist zum guten Teil aus Vorträgen, die vorzüglich während des Gedächtnisjahres 1913 in der reformierten Kirche der Vereinigten Staaten gehalten wurden, entstanden. Der Hauptinhalt des ersten, besonders interessanten Aufsatzes wurde von Dr. Good auch in deutscher Sprache auf der Versammlung des Reformierten Bundes (1913 in Wesel) mitgeteilt. Besonders gegen Schluß ist an einigen Stellen des Buches die Vortragsform wörtlich beibehalten. Daher ist es nach deutschem Begriff nicht streng wissenschaftlichen Charakters, aber gerade darum um so anziehender für weitere Kreise in seinem leicht verständlichen Stil, in seinem liebenswürdigen Ton, wie er zumal in der Ansprache an die Jugend des Ursinus-College in Pennsylvanien über „Ursinus' Studentenleben“ (the University Days of Urs.) anmutend hervortritt. Good will seinen amerikanischen Lesern die neuen, hauptsächlich geschichtlichen Erkenntnisse vermitteln, die seit dem 300jährigen Katechismus-Jubiläum 1863 gewonnen wurden. Dabei ist der Verfasser zwar nicht ganz vollständig; z. B. wäre ein Abschnitt über die ältesten Ausgaben des Katechismus wohl eine wertvolle Beigabe gewesen. Aber es verdient den Dank der deutschen und niederländischen Forscher, daß er die wichtigsten Ergebnisse aus Kluckhohns, Gooßens, Neys, meinen und anderen Arbeiten in seiner populären, frischen Darstellung wiedergibt. Zudem bringt Good nicht nur eigene, begründete Modifikationen der Auffassungen anderer, sondern auch eine mannigfache und wertvolle Bereicherung unserer Kenntnisse, für die er das Material auf seinen zahlreichen, weit ausgedehnten Studienfahrten seit langen Jahren gesammelt hat.

So gleich in dem ersten Teile: „Die weltweite Verbreitung des Katechismus“ (S. 3—38) mit seinen beiden Kapiteln: „Die Übersetzungen“ und „interessante Tatsachen, die mit den Übersetzungen zusammenhängen“. Goods Mitteilungen über diesen Gegenstand sind bei weitem das vollständigste und genaueste, was wir besitzen, und schon um dieses Abschnittes willen darf kein Späterer, der

sich mit dem Heidelberger beschäftigt, seine Arbeit übersehen. Er zählt Übertragungen des Katechismus in 27 Sprachen und Dialekten auf, und gibt von 22 der zum Teil sehr seltenen Bücher Abbildungen der Titelseite oder der ersten Frage. Er beschreibt also nur, was er selbst in der Hand gehabt, und unterscheidet davon, was ihm noch von weiteren Übersetzungen aus irgendwelchen Notizen und Erwähnungen bekannt geworden ist. Die jüngste Arbeit, die er nennt, ist eine im Jahre 1913 von Missionaren der holländisch-reformierten Kirche Amerikas herausgegebene Übersetzung ins Arabische. Good fügt hinzu, die Mission werde noch weitere Früchte derart tragen (S. 16). Bezeichnend ist jedoch, daß bei diesen Bemühungen um die Verbreitung des Katechismus außer den Amerikanern und einer holländischen Gesellschaft nur ein älterer deutscher Missionar genannt wird. Karl Isenberg, aus dem Wuppertal gebürtig, in Basel ausgebildet und von der Londoner Church Miss. Soc. ausgesandt, zeitweilig ein Mitarbeiter Gobats, gab 1842 eine amharische (d. h. modern-abessynische) Übersetzung heraus, und zwar auf Kosten der englischen Kirchenmission, die damals dazu noch weitherzig genug war (S. 14 f., 31 ff.). Sonst scheint von den deutschen Missionsgesellschaften nie etwas für den Heidelberger getan zu sein. Von geschichtlich bedeutsamen Übersetzern sind es besonders zwei, über die Good neues Licht verbreitet, nämlich der in die englische Reformation und die Anfänge des Puritanismus verflochtene Arzt und Botaniker William Turner, und ferner ein Niederländer Aventrot, der den Katechismus ins Spanische übertrug (1627) und 1632 in Toledo verbrannt wurde.

Der 2. Teil des Buches gilt den Quellen des Heidelbergers. Hier schließt sich Good im allgemeinen an Gooßens und meine Arbeiten an. Doch hat er das Verdienst, zum erstenmal auf den Einfluß des Lehrers Ursins in Breslau, des Reformators Ambrosius Moibanus (vgl. über ihn P. Konrad, Verein für Reformationsgesch., Nr. 34, 1891) hingewiesen zu haben. In der Tat ist zum Verständnis der religiösen Entwicklung Ursins die Art Moibans, eines Mannes der ersten reformatorischen Generation, der mit Laelius Sozin Umgang hatte und noch 1550 einen verehrungsvollen Brief an Calvin schrieb, nicht unwichtig. Ob jedoch der Katechismus des Breslauer Reformators unter die „Quellen" des Heidelbergers gehört, kann ich nicht beurteilen, da mir das Werk Moibans nicht zur Hand ist. Was Good (S. 85 bis 98) zum Beweise anführt, ist zu allgemeiner Natur; die Berührungen sind zu unsicher, als daß wir um ihretwillen schon den schlesischen Katechismus den andern Quellenschriften an die Seite

setzen könnten. Wenn Good z. B. das Schriftzitat in Frage 10 des Heidelbergers: „Verflucht sei jedermann usw.“, das gewiß etwas Auffälliges hat, auf den Katechismus, den Ursin als Kind gelernt habe, zurückführen will, so liegt es doch näher, es aus Microns Kat. Fr. 38 oder der „Korte ondersouckinge“, Fr. 7 abzuleiten. (Vgl. Lang, Der Heid. Kat. und vier verwandte Katechismen, S. XLIII, LXXXIII und S. 127.) — In einem Anhang zu dem 2. Teil (S. 102—120) erzählt G. ausführlich das Leben des Philosophen Ramus und den Streit, welchen sein Erscheinen in Heidelberg 1569/70 verursachte (vgl. Cuno, Real-Enc. XVI³, 426—428). Die Aristoteliker, deren Methode an den deutschen protestantischen Universitäten durch das Ansehen Melanchthons gestützt war, vereitelten, unter entscheidender Mitwirkung des Ursin, die Versuche, dem „Ramismus“ in Heidelberg Eingang zu verschaffen, trotzdem der Kurfürst selbst, wie Olevian, überhaupt die Häupter der streng calvinistischen Partei, dem später besonders bei den Puritanern so beliebten Philosophen geneigt waren. Good benutzt diesen Zusammenstoß zu einer Beleuchtung der Verschiedenartigkeit in Geist und Charakter der beiden Hauptverfasser des Heidelbergers, des intellektualistischen, analytischen Logikers Ursin und des zur Synthese geneigten, bisweilen utilitaristischen Praktikers Olevian. An diesem Gegensatz ist zweifellos viel Richtiges, wenngleich der Streit um Ramus für beide Männer nur eine rasch vorübergehende Episode war und erst nach ihrem Tode, soweit ich sehe, weitere Kreise im reformierten Protestantismus beschäftigte.

Ein 3. wertvoller Teil des Buches beschäftigt sich mit den Verfassern des Katechismus, d. h. mit Friedrich III., Olevian und Ursin. Bezüglich des ersteren stellt Good in drei Kapiteln („Die Bekehrung des Kurfürsten zum reformierten Glauben“, S. 121 bis 172, „Gibt es eine melanchthonisch-calvinistische Theologie?“ S. 173—183, und „Die Verteidigung des Katechismus durch Friedrich III.“, S. 184—200) nicht nur die persönliche Entwicklung Friedrichs und seine Haltung in Augsburg 1566, sondern auch den Gang der Pfälzer Reformation ausführlich dar. Ja das 2. Kapitel behandelt sogar eingehend die dogmenhistorische Frage nach den feinen Unterschieden zwischen Philippismus und Calvinismus auch in der Sakramentslehre, eine Erörterung, zu der die früheren langjährigen Streitigkeiten in der amerikanischen reformierten Kirche den Anlaß boten. In ihnen war nämlich die den Aufstellungen Heppes verwandte Behauptung von dem melanchthonischen, nicht-calvinischen, halblutherischen Charakter des Heidelbergers als eine wesentliche Stütze der „Mercersburg-Theologie“

Nevins und Schaffs verwandt worden. Ihr gegenüber vertritt Good die geschichtlich richtige Ansicht; des späteren Melanchthon und Calvins Abendmahlslehre ist schon um deswillen nicht ganz identisch, weil das gesamte theologische Denken der beiden Männer von so verschiedenen Ausgangspunkten und Voraussetzungen geleitet ist. Anderseits darf die Unterscheidung nicht zu scharf gespannt werden. Die auch von Good mehrfach (z. B. S. 175) ausgesprochene populäre Auffassung der Abendmahlslehre Calvins, wonach die gläubige Seele zur Aneignung des Leibes Christi in den Himmel steige, beruht auf einem Mißverständnis. Im übrigen sind seine Ausführungen in der dogmenhistorischen Frage wie auch in den übrigen Kapiteln aus den besten Quellen geschöpft, genau und gründlich. Nur bedauere ich, daß das apokryphe Wort des Kurfürsten August 1566: „Fritz, du bist frömmer, denn wir alle", trotz meiner Bemerkung (in „Der Heid. Kat.", Verein für Ref.-Gesch. Nr. 113, S. 56) wieder als geschichtliche Wahrheit vorgetragen ist.

Für Olevian bietet Good nur ein Kapitel über seine Erlebnisse in Trier (S. 201—241) und verwertet dafür die an neuen Mitteilungen so reiche Darstellung von Ney (Verein f. Ref.-Gesch., Heft 88/89 und 94). Auf Ursinus endlich beziehen sich drei Aufsätze: „seine Bekehrung zum reformierten Bekenntnis" (S. 242 bis 254), „Crato von Crafftheim, sein Patron" (S. 255—267), „Ursins Studienjahre" (S. 268—279). Auch hier zeigt sich der Verfasser wohl unterrichtet. Gillet und die neueren Briefausgaben Beckers und Rotts sind seine Quellen. Natürlich bringt er auch hier die von ihm zuerst hervorgehobenen Beziehungen zu Moiban zur Geltung und macht so den Übergang des Philippisten zum reformierten Bekenntnis psychologisch verständlicher. Doch haben mich auch die Gegengründe Goods (S. 247 f.) nicht überzeugt, daß die von mir (Verein f. Ref.-Gesch. Nr. 113, S. 24 f.) abgelehnte Deutung einer Briefstelle vom 22. März 1556, wonach Ursin schon um diese Zeit irgendwelche prädestinatianischen Neigungen besessen habe, richtig ist. Melanchthon selber schreibt in seinen Loci, Ausgabe von 1545, im Locus XIV, S. 464: „Mansura est semper aliqua electorum Ecclesia". Das ist formell und sachlich genau das, was Ursin in jener Briefstelle ausdrückt, hat aber mit Calvins Prädestinationslehre nichts zu tun.

Ich schließe meine Besprechung der beiden für den wissenschaftlichen Geist ihrer Verfasser bezeichnenden Bücher mit dem Wunsche, daß die Reformierte Kirche der Vereinigten Staaten wie bisher, so fernerhin in ihrer Anhänglichkeit an den Heidelberger Katechismus beharren und auch die in dem modernen Geiste liegenden

Schwierigkeiten überwinden möge. Vielleicht ist sie im Verein mit der holländisch-reformierten Kirche in Amerika berufen, für den Katechismus unter den englisch redenden Protestanten weitere Eroberungen zu machen. Das dürfte den letzteren sicherlich zum Segen gereichen!

Halle. D. **Lang.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien?

Von

D. Dr. **Karl Beth**, Professor in Wien.

In einer Zeit, wo den großen Religionen des asiatischen Orients, dem Buddhismus und dem Brahmanismus durch mancherlei Bestrebungen in unsere Kulturwelt Eingang verschafft werden soll, ist es angezeigt, die wiederholt aufgestellte Behauptung von Einwirkungen des Buddhismus auf die neutestamentlichen Evangelien sowie auf die Anfänge christlich-kirchlicher Ideen und Riten ernsthaft ins Auge zu fassen. Zwar ist auch eine andere Betrachtung üblich geworden, indem man meint, auf die Ursprünge der christlichen Glaubensweisen und Riten komme es überhaupt nicht an, sondern lediglich auf das, was sie innerhalb des christlichen Glaubenslebens bedeuten. Diese Stellungnahme hat insofern etwas Berechtigtes, als es viele Gebiete des Erkennens gibt, auf denen Ursprungsaussagen und Wertaussagen vollständig getrennt werden können. So ist heute im allgemeinen die Erkenntnis durchgedrungen, daß die Auffassung von der bio-

logischen Herkunft des Menschen, wie auch immer sie lauten mag, im letzten Grunde der Wertbeurteilung des Menschen keinen Eintrag tut, da diese sich auch ganz abgesehen von der Art der Entstehung des ersten Menschen einfach aus dem empirischen Befunde erhärten läßt, der unwiderleglich die fundamentale Verschiedenheit zwischen menschlichem und tierischem Wesen dartut. Allein auf dem Gebiete der Religionswissenschaft findet diese Betrachtungsweise nicht durchweg Anwendung. Es ist denn doch ein anderes, ob eine Religionsform durch Träume oder Wünsche, Illusionen oder Phantome entstanden ist, oder durch die Selbstbekundung des ewigen göttlichen Wesens in der Zeitlichkeit. Und die göttliche Offenbarung kann nur dort vollkommen sein, wo sie inmitten eines gegebenen geschichtlichen Prozesses an die Menschen herantritt nnd das göttliche Offenbarungswirken selbst zu einem Teile des Geschichtsverlaufes wird. So gewiß demnach die Offenbarungsreligion bei ihrem zeitgeschichtlichen Werden mit den religiös-sittlichen Geisteselementen der Umgebung sowohl beeinflussend wie assimilierend schaltet, dieselben in einer schon um der Verständlichkeit willen erforderlichen Anknüpfung verwertet; und so gewiß es keinen wahren religionsgeschichtlichen Prozeß auch im Werden der Offenbarungsreligion gibt, der absolut auf sich selbst stände und nicht vielmehr die Religion der betreffenden Gegenwart direkt weiterführte: so handelt es sich doch da eben um ein Kontinuum der Geschichte, welches das spezifisch Neue scharf und als einen wirklichen Fortschritt gegenüber der früheren Stufe erscheinen läßt, ein Kontinuum geschichtlichen Werdens, das ich in meinem Buche über die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion im Gegensatz zu evolutionistischem Geschehen als Epigenesis aufgezeigt habe.

Eben deshab ist es für das Verständnis vom Wesen des Christentums selbst bedeutsam, ob gewisse Züge in Jesu Lebensbild, die das menschlich-soziale und das persönlich-metaphysische Gepräge seiner Erscheinung bedingen, auf dem historischen Boden der Evangelien selbst entstanden sind und auf der Linie des epigenetischen religionshistorischen Kontinuums liegen, das sich als Produkt göttlichen Offenbarungswirkens verstehen läßt, oder

ob sie aus Anschauungen entlehnt sind, die im fernen Indien zu Hause und dem Geist des Buddhismus kongenial waren. Denn der Umfang der historischen Gestalt Jesu Christi bedingt die Haltung unseres Glaubens. Nicht minder belangreich ist es, ob die Weise der religiösen Bräuche, des Glaubens und der Verehrung der göttlichen Macht, die in der christlichen Kirche zur Praxis gelangt ist, auf Jesus selbst zurückgeht bzw. in seinen Anschauungen oder Anweisungen Rückhalt hat, oder ob wir auch mit der Art der praktischen Religiosität gelegentlich hier und da auf buddhistische Vorbilder gewiesen sind.

So ist es gewiß von Belang, die Frage nach etwaiger Einwirkung der buddhistischen Überlieferung auf die neutestamentliche hier zu erörtern. Das mag in der Weise geschehen, daß zuerst ein Überblick über die Geschichte dieser Frage gegeben wird, sodann die rein äußerliche Möglichkeit der geistigen Berührung zwischen Indien und Westasien zu der in Betracht kommenden Zeit ins Auge gefaßt wird und schließlich die nach den Vertretern der Entlehnungshypothese hauptsächlich als entlehnt in Betracht kommenden Stücke besprochen werden.

I. Die Geschichte der Fragestellung.

Die seit einigen Dezennien betriebene Propaganda des indischen Religionswesens innerhalb unserer Kulturwelt, über deren neueste Phase Paul Gennrich in seiner instruktiven Schrift „Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland. 1914“ handelt, geht vor allem auf Schopenhauer zurück, der sich etwas darauf zugute hielt, daß seine philosophische Lehre am meisten mit der buddhistischen übereinstimme. Neben diesem Philosophen ist es die theosophische Bewegung gewesen, die in verschiedenen Mischungen Brahmanismus und Buddhismus von Asien über Amerika nach Europa importierte. Diese letzteren Bestrebungen erreichten schon am Ende der 70iger Jahre einen Höhepunkt durch die fast beispiellose Verbreitung des von dem theosophischen Agenten Olcott verfaßten buddhistischen Katechismus, der damals auch in deutscher Sprache erschien. Dem Geschäftsgeist des allein seiner eigenen Tatkraft

vertrauenden Amerikaners konnte der Buddhismus als die des Menschen würdigste Weltanschauung erscheinen, weil er auch das letzte und höchste, das erstrebenswert ist, ausschließlich von der Anspannung der menschlichen Kräfte abhängig macht und keine Erlösung durch göttliche Gnade zuläßt.

Mit der Verbreitung des Olcottschen Katechismus und der von ihm mitgeführten buddhistischen Strömungen stellte sich naturgemäß für viele, die sich diesen theosophischen Spekulationen zuwandten und in ihnen für einige ihrer geistigen Bedürfnisse Befriedigung zu finden meinten, das weitere Bedürfnis ein, jene Überlegenheit des Buddhismus über das Christentum, die Schopenhauer behauptet hatte, zu begründen. Während in Frankreich schon vorher Pierre Leroux, der Gesinnungsgenosse Reynauds, in romanhafter Weise die Erziehung des Jünglings Jesus durch einen alten Buddhisten in Nazareth behandelt hatte, machte Louis Jacolliot mit seiner „Bible dans l'Inde“ (Paris 1869) den seitdem oft wiederholten Versuch, zu schildern, wie Jesus von seinem 12. bis zu seinem 30. Lebensjahre in Ägypten und Indien seine Ausbildung genossen habe. Er habe unter Anleitung eines buddhistischen Mönches den Stand eines Arhat, eines vollkommenen Heiligen, erlangt und sei dann nach seiner Rückkehr ins Heimatland als Prediger dieser mit angestammten jüdischen Elementen verbrämten Weisheit aufgetreten. Doch bedurfte es erst noch des gründlichen Nachspürens eines deutschen Gelehrten, um das irgend mögliche Material zusammenzutragen. Das tat Rudolf Seydel 1882 in seinem Buche „Das Evangelium Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhalegende und Buddhalehre“, dem 1883 der Vortrag „Buddha und Christus“ und 1884 „Die Buddhalegende und das Leben Jesu“ (2. von Martin Seydel herausgegebene Auflage 1897) folgte. Zugleich lenkte Seydel von der phantastischen Annahme der ägyptischen und indischen Schulung Jesu ab, ließ auch nicht ihn selbst, sondern die Evangelisten von Indien her beeinflußt sein und benutzte die Errungenschaften damaliger Evangelienkritik zur Konstruktion einer komplizierten Hypothese. Nach Seydel sollen wir nämlich annehmen, daß eine verloren gegangene dichterische Dar-

stellung von Buddhas Leben die Vorlage eines gleichfalls verloren gegangenen Urevangeliums über Jesus gewesen und dieses letztere neben anderen evangelischen Grundschriften wie der Spruchsammlung des Matthäus die Grundlage der kanonischen Evangelien geworden sei [1]). Im einzelnen suchte Seydel den Beweis für diese Hypothese dadurch zu erbringen, daß er aus der evangelischen Geschichte und den Reden Jesu 51 Stücke zusammentrug, die dem buddhistischen Schriftenkreise, in dem ihre Entsprechungen aufgezeigt wurden, entlehnt sein sollten.

Diese luftige Hypothese fand zwar keinen Beifall, aber es ist bezeichnend, daß keine entschiedene Widerlegung sich hervorwagte. Wiewohl nämlich Seydels Schriften zahlreiche Besprechungen hervorriefen und manches Bedenken wider sie geäußert wurde, so schien doch das semper aliquid haeret sich diesmal zu bewahrheiten: Die Möglichkeit buddhistischer Einwirkung auf die Abfassung der Evangelien wurde eigentlich nicht nur nicht bestritten, sondern als ein realer Faktor in die Rechnung eingestellt, ohne daß eine Prüfung desselben erfolgt wäre. Daher blieb auch vielfach der Stachel zurück, das christliche Evangelium sei zu einem Teile eine Umdichtung des buddhistischen, welch letzterem alsdann selbstverständlich der Vorzug der Priorität und Reinheit zukomme, und R. Steck [2]) machte sich zum Anwalt der neuen Theorie.

Jedoch in der wissenschaftlichen Welt galt die Frage, für die Seydel selbst keinen zureichenden wissenschaftlichen Beweis angetreten hatte, für erledigt, und zwar in dem Maße, daß auch der 1888 unter dem Pseudonym des buddhistischen Wandermönches (Bhikschu) Subhadra erschienene Katechismus von Friedrich Zimmermann [3]) keinen Eindruck machte. Aber Subhadra-Zimmermann zog bei seinem Rückgange auf Jacolliot die Folgerungen eines geringeren Wertes des Christentums und des ganz überragenden Wertes des Buddhismus. Jesus war vom 12. bis zum 30. Lebensjahre ein Schüler buddhistischer Mönche. „Dann kehrte

1) Das Evangelium Jesu, S. 304 f. Die Buddhalegende ², S. 36 ff.

2) Der Einfluß des Buddhismus auf das Christentum 1892.

3) Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotama.

er in sein Heimatland zurück, um seinem Volke die erlösende Lehre zu verkünden. Diese Lehre Jesu ist später verstümmelt und mit Irrtümern aus dem Gesetzbuche der Juden vermischt worden. Die Grundlehren des Christentums aber, wie das ganze Auftreten des Stifters sind offenbar buddhistischen Ursprungs. Jetzt ist in Europa die Zeit wieder reif geworden, wo die westlichen Abkömmlinge der Arier die reine, unverfälschte Lehre des Buddha hören und erkennen können. Diese wird in Europa die Religion der Zukunft sein." Während indes Zimmermann lediglich die Phantasien der französischen Romanziers wiederholte, ging der Russe Nicolas Notovitsch in seinem zu Paris gedruckten Buche „La vie inconnue de Jésus Christ" (1894, deutsch: „Eine Lücke im Leben Jesu") dazu fort, die „Übersetzung" einer angeblich in einem lamaistischen Kloster Tibets gefundenen alten Urkunde aufzutischen, die erzählt, wie Jesus der Jüngling bei den Brahmanen die Veden lesen und die Wunder der indischen Asketen verrichten lernt, dann die Lehre Buddhas studiert und in ihrem Sinne über das vollkommene Leben zu predigen beginnt. Allein schon der große Religionshistoriker Fr. Max Müller, der selbst bekannte, sein Leben lang nach den Kanälen geforscht zu haben, auf denen indisches Geistesgut nach Palästina verfrachtet sein könnte, hat die plumpe Fälschung des Russen nachgewiesen; und selbst was das den westlichen Völkern im Buddhismus angebotene Ariertum anlangt, so haben schon H. Kern und A. Barth mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß der Buddhismus, weit entfernt, sich im arischen oder auch im drawidischen Indien auf die Dauer durchsetzen zu können, vielmehr im arischen Indien längst in allmählichem Verfalle erloschen ist [1]).

Nichts destoweniger ist das Interesse an der teilweisen Herleitung der christlichen Literatur aus dem Buddhismus nicht geschwunden. Jacolliot fand auf deutschem Boden in Theodor Plange zu Beginn des 20. Jahrhunderts abermals einen Nach-

1) Vgl. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien II, S. 550. Barth, The Religions of India, p. 135 Jos. Dahlmann, Mahābhārata-Studien I, S. VIII f.

folger, der zudem in einseitigem Panindismus die gesamte Weltkultur aller westlichen Länder aus Indien herschreibt [1]). Er behauptet, „daß das Urchristentum nichts anderes war, als ein von buddhistischen Missionaren nach Rom übertragener Buddhismus", muß jedoch zugeben: „Wie sich nun in Rom die Sekte der Christianer ausgebildet hat, ist eine bisher unaufgeklärte Frage", nämlich angesichts der seltsamen Voraussetzung über die Entstehung des Christentums, von welcher Plange ausgeht. Während Seydel den geschichtlichen Jesus bestehen ließ und nur eine Übermalung seines historischen Bildes unter dem Einfluß der buddhistischen Evangelien annahm, wird hier die Gestalt Jesus' aus der Geschichte gestrichen und die gesamte christliche Evangelienliteratur für bewußte Nachdichtung erklärt. Ungefähr gleichzeitig haben zwei Holländer und ein Amerikaner sich angelegen sein lassen, die mancherlei Ähnlichkeiten zwischen den beiderseitigen Religionsquellen aufs neue zu untersuchen, und damit ist diese Frage nach der Beschaffenheit der buddhistisch-christlichen Analogien in ein neues, ein mehr wissenschaftliches Stadium eingetreten. Heinrich S. Stix stellte in der kleinen Schrift „Christus oder Buddha?" (deutsch 1900) die beiderseitigen Entsprechungen einfach nebeneinander, wie es auch der Amerikaner A. J. Edmunds in der kleinen Übersicht „Buddhist and Christian Gospels" (1902) tat, aus welcher ein zweibändiges Werk unter gleichem Titel (4. Aufl. 1908/09) erwachsen ist. Ungleich bekannter ist aber bei uns die kleine Schrift des Utrechters G. A. van den Bergh van Eysinga geworden: „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen" [2]), in der eine größere Zahl von übereinstimmenden Zügen buddhistischer und christlich-evangelischer Erzählungen durch Beeinflussung der letzteren seitens der ersteren zu erklären gesucht wird. — Schließlich sind die beiden zuletzt genannten Werke, vor

---

1) „Christus — ein Inder? Versuch einer Entstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der indischen Studien Jacolliots. 1906. Vorwort aus Paris datiert.

2) 1901 holländisch erschienen, 1904 deutsch als 4. Heft der von Gunkel und Bousset herausgegebenen „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments", 2. Aufl. 1909.

allem aber dasjenige von Edmunds, die hauptsächliche Veranlassung dafür geworden, daß neuerdings der Tübinger Sanskritist Richard Garbe, nachdem er mehrfach in Zeitschriftenartikeln einzelne Teilfragen in populärer Weise behandelt hat, in der ersten Hälfte seines Buches „Indien und das Christentum" (1914) einige seiner Meinung nach unzweifelhafte Entlehnungen aus buddhistischen Quellen in den kanonischen Evangelien sowie auch in apokryphen Evangelien und Legenden sowie kirchlichen Bräuchen, zusammengestellt hat. Aber Garbes Buch bedeutet insofern eine wesentliche Änderung der Auffassung, als die Überzeugung von der Grundlosigkeit der meisten zuvor behaupteten Entlehnungen im Hintergrunde liegt und von allen sonst wegen der analogen Züge beigebrachten Parallelen nur noch vier evangelische Erzählungen als vom Buddhismus herstammend festgehalten werden, nämlich die Simeon-Geschichte oder die Darstellung Jesu im Tempel, die Versuchung Jesu, die Speisungsgeschichte und Petri Seewandeln.

Hieraus ergibt sich für eine neue Prüfung der These von den buddhistischen Einflüssen auf unsere Evangelien als der gewiesene Weg, daß diese von Garbe festgehaltenen Entlehnungen vor allem in Untersuchung gezogen werden. Allein van den Bergh und Plange dürften vermutlich nach wie vor an ihrer Zahl der Entlehnungen festhalten, und Plange stützt sich ausdrücklich auf das Gewicht der Anzahl der von ihm besprochenen Parallelen (S. 234). Aber auch van den Bergh hatte bereits die Zahl der Seydelschen Entlehnungen erheblich zurückgeschraubt, infolge der Einsicht, daß viele der früher beigebrachten Parallelen aller Beweiskraft entbehren, weil sie sich erklären lassen a) aus der Gleichheit der Umstände, unter denen sie beiderseitig entstanden, und b) aus der gleichen Phase religiöser Entwicklung der Christen und Buddhisten, ja manchmal sogar c) aus allgemein menschlichen Gründen, (S. 15; [2]22). Immerhin hielt van den Bergh acht „schlagende" und sechs „weniger schlagende" Parallelen in den kanonischen Evangelien fest. Jene acht sind: Simeon im Tempel, der 12jährige Jesus, Jesu Zögerung sich taufen zu lassen, die Versuchnng, die Seligpreisung der Mutter des Herrn, das Scherflein der Witwe, das Seewandeln, die Samariterin; dazu gesellt

sich als ebenfalls schlagende christliche Parallele der „Weltbrand“ im 2. Petrusbriefe. Die weniger schlagenden sind: die Verkündigung der Geburt Jesu, die Erwählung der Jünger, Nathanael, der verlorene Sohn, dann der Blindgeborene und die Verklärung auf dem Berge. Von diesen Parallelen hat Garbe den Entlehnungscharakter bei dreien festgehalten, nämlich in der Simeongeschichte, der Versuchung und dem Seewandeln, und als vierte fügt er wieder die Speisungsgeschichte hinzu.

Ich werde im Folgenden den Weg gehen, daß ich diese vier Erzählungen ausführlich auf ihr Verhältnis zu entsprechenden buddhistischen Stücken untersuche, die übrigen von van Bergh und anderen behaupteten Entlehnungen dagegen nur nebenbei und im voraus erledige. Freilich sind die von Garbe angeführten Gründe zur Streichung dieser Entsprechungen aus der Liste der Entlehnungen vorwiegend äußerlicher Art. Die auffallend späte literarische Bezeugung auf seiten des Buddhismus genügt ihm in der Regel, um festzustellen, daß in diesen Fällen keine Abhängigkeit auf christlicher Seite anzunehmen ist. Diese Gründe wären vor allem durch innere Gründe zu ergänzen, deren Gewicht an sich selbst schon stark genug ist, um die Abhängigkeit der entsprechenden christlichen Erzählungen höchst unwahrscheinlich zu machen. Denn immerhin könnte jenen äußeren Argumenten gegenüber mit einem gewissen, wenn auch nicht erheblichen Rechtsscheine geltend gemacht werden, daß die literarische Unbezeugtheit in früherer Zeit zufällig sei. Auf diese inneren Gründe wird sich die Behandlung der vier neuerdings mit Nachdruck behaupteten Entlehnungen fast ausschließlich zu stützen haben. Solche inneren Gründe sind auch schon von Ernst Windisch in seinen beiden großen Akademieabhandlungen [1]) gegen die Entlehnungshypothese betont worden, nicht minder von Hermann Oldenberg [2]) und

1) „Māra und Buddha“. Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissensch., philol.-histor. Klasse 1895. — „Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung“. Ebendort 1908.

2) Theolog. Literaturztg. 1905 Nr. 3; „Indien und die Religionswissenschaft. Zwei Vorträge“ 1906; auch gelegentlich in seinem „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde“.

von Edvard Lehmann („Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion“ 1911 S. 78—92), sowie auch von Georg Faber in seiner Schrift „Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen“ (1913). Mit besonders eindringender Stimme hat Oldenberg zur Vorsicht bei der Konstatierung von Abhängigkeitsverhältnissen gemahnt. Richtig hebt er hervor, daß nach den Feststellungen von Ähnlichkeiten und Entsprechungen, „die feinere Untersuchung überhaupt erst anfängt, und sie liegt in Fällen dieser Art im wesentlichen außerhalb der Grenzen der Indologie. Bietet die angeblich entlehnende Kultur auf ihrem eigenen Gebiete die Voraussetzungen dar, oder bietet sie sie nicht dar, aus denen sich auch ohne Annahme einer Entlehnung die fraglichen Erscheinungen hinlänglich erklären lassen? Weist die Konfiguration dieser Erscheinungen irgendwelche Abnormitäten, Ausbuchtungen, Fugen, Risse auf, die der Ansicht Gewicht verleihen könnten, daß fremdartige Elemente beigemischt sind?“ [3]). In diesen Worten ist die eine der Voraussetzungen klar formuliert, die erfüllt sein müssen, wenn überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden darf, sei es zwischen Christentum und Buddhismus, sei es zwischen irgendwelchen anderen Religionen oder noch allgemeiner zwischen Gütern geistiger Kultur an zwei verschiedenen Stellen der Völkerwelt. Diese Voraussetzungen, resp. Untersuchungsregeln lassen sich in vier Punkte zusammenfassen.

1) Es muß ein deutlich nachweisbarer Weg zwischen den beiden Religionsgebieten vorhanden sein, auf welchem das Lehngut seine Wanderung ausgeführt haben kann. Dabei müssen sowohl die chronologischen Verhältnisse berücksichtigt werden, d. h. die Zeitpunkte, zu welchen in dem einen oder dem anderen Religionsgebiete die betreffenden Stücke nachweisbar sind, als auch der Grad des Austauschverkehres, da nur bei einem andauernden und lebendigen Verkehr ein entsprechender Austausch von Anschauungs- und Vorstellungselementen stattfindet.

2) Ist diese rein äußerliche Bedingung gegeben, so ist zu untersuchen, ob die ähnlichen Stücke in der einen Religion wirklich

---

1) Indien und die Religionswissenschaft, S. 17.

von der anderen herübergenommen sein können, sofern sie in jener an und für sich Fremdkörper bedeuten würden. Läßt sich hingegen das betreffende Stück auf dem Boden der allgemeinen Anschauungen in beiden Religionen verstehen, so ist nur bei vollkommenster Ähnlichkeit höchstens eine Vermutung der Beeinflussung gestattet, aber niemals die sichere Behauptung einer solchen zu wagen.

3) Da aber bei der Vergleichung von bloß zwei Religionen (Kulturen) sehr leicht auch dann der Eindruck eines Austauschverhältnisses sich einstellen kann, wenn in Wirklichkeit eine auch sonst mehrfach in der Völkerwelt anzutreffende und auf die Wirksamkeit der ähnlichen menschlichen Psyche zurückzuführende Anschauung oder Sagenbildung vorliegt, so muß jedesmal der Blick über das Gebiet dieser zwei Größen hinaus erweitert und nach anderweitigen Analogien gesucht werden.

4) Was die Ähnlichkeiten selbst anlangt, so sind sie also auf beiden Seiten genau nach ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung zu betrachten. Vor allem ist Form und Inhalt gesondert zu untersuchen. Es kann z. B. die Ausdrucksform eines Gedankens oder die Vollzugsform eines Ritus entlehnt sein, ohne daß der Gedanke oder der Ritus selbst entlehnt sind.

Der vierte Punkt wird in den folgenden Erörterungen kaum zur Anwendung gelangen, da, wie sich zeigen wird, schon die beiden ersten Punkte bei den fraglichen Beziehungen zwischen Buddhismus und Urchristentum nicht in dem Maße erfüllt sind, daß in die nähere Untersuchung der Einzelzüge von Kern und Schale der analogen Stücke eingetreten werden müßte. Der zweite Punkt ist jedesmal bei den einzelnen Analogien zu erörtern, während der erste Punkt schon eine allgemeine Vorbesprechung verlangt, in die wir jetzt eintreten.

II. Die historischen Beziehungen zwischen Indien und den Ländern des Urchristentums.

Die vier Parallelen, die zunächst zur Sprache kommen, gehören der synoptischen Überlieferung an. Wir setzen als Abschluß der Abfassung unserer drei ersten Evangelien die runde Jahres-

zahl 70 an und haben daher zu fragen, in welchem Maße bis dahin und seit der buddhistischen Ära Indiens ein Verkehr und Austausch von Indien nach dem Westen stattgefunden hat. Soll seitens der christlichen Evangelisten eine Entlehnung aus dem Buddhismus stattgefunden haben, so muß vorausgesetzt werden, daß bis spätestens in die Mitte der sechziger Jahre des ersten christlichen Jahrhunderts ein so reger Verkehr und Gedankenaustausch zwischen Indien einerseits und den westasiatischen resp. europäischen Ländern anderseits sich abgespielt hat, daß nicht nur eine allgemeine und oberflächliche Kunde vom Buddhismus, sondern eine Kenntnis dieser und jener Anschauungen und Erzählungsstoffe des Buddhismus im Westen und besonders auch in den christlichen Kreisen vorhanden war und so unmittelbaren Eindruck gemacht hatte, daß diese fremden Überlieferungen sich der eigenen Auffassung zwanglos einfügten. Die Möglichkeit einer solchen Bekanntschaft mit dem Buddhismus ist nun, wie wir sehen werden, außerordentlich gering, aber immerhin ist nicht jeder Verkehr in der angebenen Richtung gänzlich von der Hand zu weisen. Daher ist es nötig, die historischen Beziehungen wirklich ins Auge zu fassen.

Eine solche Bekanntschaft könnte ja möglicherweise auch auf ältere, in früheren Jahrhunderten stattgefundene Beziehungen zurückgehen oder doch durch solche Beziehungen und die von ihnen vollzogene Befruchtung des westasiatisch-europäischen Geistes vorbereitet sein. Dann müßten diese älteren Beziehungen so lebhaft gewesen sein, daß einige dauernde Nachwirkungen derselben angenommen werden dürfen. Nun hat man freilich schon um die Mitte des 10. Jahrhunderts eine starke Berührung beider Kultursphären annehmen wollen, die durch Salomo hergestellt worden sei. Daß das Ziel der Tarschisch-Schiffe, die der israelitische König bis nach Ophir entsandte, mit dem indischen Küstenort Abhîra identisch sei, wird allerdings heute m. W. nicht mehr behauptet. Aber man hat gleichwohl Ophir in Indien gesucht, weil die 1. Kön. 9, 28; 10, 11. 12. 22 genannten Exportartikel Gold, Edelsteine, Sandel- oder Ebenholz, Affen und Pfauen indischen Ursprungs seien. Um was für Holz es sich dabei

handelte, steht keineswegs fest. Sandelholz, wie man vielfach angenommen, dürfte es kaum gewesen sein, da es nicht nur zur Herstellung von Harfen und Zithern, sondern auch zur Anfertigung von Tempelpfeilern oder -stasidien verwendet wurde. Auch ob thukkajjim mit Pfauen zu übersetzen ist, in welchem Falle es an ein indisches Wort toghai erinnern würde, ist zweifelhaft. Nun kennen wir aber eine sehr ähnliche Expedition, welche die ägyptische Königin Hatschepsut (Hatschopsitu, genau transskr.: Ḥꜣt-špśwt), die Erbtochter Thutmoses' I., Schwester Thutmoses' II. und Gemahlin Thutmoses' III., als sie nach der Verstoßung durch den Gemahl den Thron wieder erlangt hatte und anscheinend allein regierte, um 1500 nach dem Lande Punt ausrüstete, das wahrscheinlich auf der Höhe von Massaua und Suakim zu suchen ist und wegen seines Reichtums in Ägypten als die Heimat des Gottes Horus und der Göttin Hathor, als das Götterland überhaupt und Paradies galt. Das aus 5 Schiffen bestehende Geschwader, dessen Führer Senmut von dem Fürsten Parihu und seiner Frau Iti feierlich aufgenommen wurde, brachte 31 mit den Wurzeln in Kübel eingesetzte Weihrauchbäume, „Mengen aromatischer Gummiharze, Elfenbein, Ebenholz, Gold, kostbare Hölzer, Weihrauch, Antimonstaub, Kynokephalen, kleine Affen (gif; cf. hbr. ḳof), Windhunde, südliche Leopardenfelle und Leute des Landes samt ihren Kindern“ als Ertrag heim [1]). Es fehlen eigentlich nur die Pfauen, an deren Stelle aber hier Windhunde und Kynokephalen genannt sind; ob das hebräische Wort nicht diese oder andere Tiere bezeichnen sollte, steht dahin.

Ist es demnach nicht viel wahrscheinlicher, daß Salomos Schiffe, die nach 1. Kön. 9, 26 in einer Reederei am Schilfmeer erbaut wurden, ebenfalls auf dem Roten Meere südwärts fuhren und in einer ähnlichen Gegend landeten wie das vorerwähnte ägyptische Geschwader? Somit fehlt jeder greifbare Anhaltspunkt dafür, daß Palästina oder überhaupt der Westen Asiens in so früher Zeit mit Indien in Berührung gekommen ist. Auch daß

1) Die Texte samt den bildlichen Darstellungen sind wiedergegeben bei Theodore M. Davis and Ed. Naville, The Tomb of Hatshopsitū, p. 32 ff. Vgl. dazu Auguste Mariette, Deir-el-Bahari, pl. 5—8.

das Euphratland etwa im 7. Jahrhundert einen wirklichen Verkehr nach Indien gehabt habe, ist nur eben nicht ganz ausgeschlossen, jedoch durch nichts bewiesen. Es scheint vielmehr, daß die Expedition des Darius in der Tat die erste wirkliche Beziehung zwischen Indien und dem vorderen Asien herbeigeführt hat.

Nun ist freilich auch behauptet worden, daß schon in oder vor dem 6. Jahrhundert vor Christus eine beträchtliche Verpflanzung indischer Erzählungen ins griechische Sprachgebiet erfolgt sei, also noch ehe der Perserkönig Darius seinen erfolgreichen Feldzug gegen das Industal unternahm. Garbe stützt jene Behauptung auf die Ähnlichkeit einiger indischer und einiger äsopischer Fabeln sowie auf die Ähnlichkeit einer Herodot-Geschichte. Da es jedoch an anderen Gründen als diesen wenigen literarischen Parallelen fehlt, so ist es angezeigt, die Bewertung derselben an dieser Stelle etwas genauer zu prüfen. Und ich benutze diese Gelegenheit, um sogleich an einigen Beispielen zu zeigen, welch geringen Wert für die Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses verschiedener Kulturen derartige Analogien besitzen, falls nicht anderweitige bestimmte Anzeichen eines Austausches vorhanden sind.

Was die Fabeln anlangt, so muß man sich zunächst durch Umschau in der Weltliteratur, geschriebenen wie ungeschriebenen, klar machen, daß die Motive wie die Durchführung von zahlreichen Fabeln und Sagen, Märchen und Dichtungen bei den allerverschiedensten Völkern wiederkehren, ohne daß angesichts ihrer im übrigen feststehenden Unberührtheit miteinander eine Abhängigkeit auf diesem Erzählungsgebiete vorhanden wäre. Man ist, wenn man auf überraschende Gleichklänge stößt, immer gar zu leicht mit der Behauptung bei der Hand, das eine müsse vom anderen entlehnt sein, da so etwas ganz Ähnliches nicht zweimal ersonnen, gedacht, produziert sein könne. Der Ethnologe kann aber bei solchen Ähnlichkeiten nur selten mit dem Hilfsbegriffe der Entlehnung rechnen. Gegenüber der Fülle von Gleichklängen innerhalb der Anschauungs- und Vorstellungsweise der Völkerwelt erscheint die Theorie des „Nur einmal gedacht sein könnens“ sehr armselig. Die gleichorganisierte selbsttätige Menschenpsyche ist ein viel wichtigerer Faktor als das unlebendige, vorwiegend passive

Zehren von fremdem Gut. Z. B. findet sich bei Pawnee-Indianern sowohl das Melusine-Märchen wie die Orpheus-Euridike-Sage mit den entsprechenden, durch die ganz andersartige Lebenshaltung bedingten Abwandlungen. Ersteres, das Lohengrin-Undine-Motiv, erscheint dort in der Geschichte von einem jungen Manne, der sich auf der Büffeljagd einer Büffelkuh vermählt, die übers Jahr mitsamt dem Kalbe in Menschengestalt zu ihm kommt. (Zum Verständnis ist in Betracht zu ziehen, daß bei den Indianern das ferne, jenseitige, mystische Reich der Tiere das Land der Sehnsucht, das Götterland und zum Teil auch das Heimatland der Verstorbenen ist, und daß die Tiere, die sich den Menschen nahen, die Rolle der Elfen, Feen, Heroen usw. spielen. Dabei will beachtet sein, daß auch Lohengrin der Schwanenritter ist, und zum Melusine-Sagen-Kreis die Fischgestalt gehört. Das sind wiederum Anzeichen dafür, daß auch in der alten deutschen Anschauung das Tierreich, vor allem das jenseits der geheimnisvollen Wassertiefe befindliche, das Reich der Sehnsucht ist und der Inbegriff jener Kräfte, die den Menschen über die irdischen Nöte emporzuheben vermögen.) Der Mann erkennt beide als Weib und Kind an, während ihm die Frau die Bedingung ihres ungestörten Beisammenseins eröffnet: er muß immer gut auf das Kind achtgeben. Als der Vater einmal nicht darauf achtet, wie der Knabe ihm Trinkwasser bringt, ist dadurch die Bedingung verletzt. Mutter und Kind verlassen die Hütte, und der nacheilende Vater erblickt sie in der Ferne als Büffel. Aus Mitleid mit seiner Reue und Verzweiflung wird ihm jedoch erlaubt, im Büffellande bei ihnen zu bleiben. — Das Orpheusmotiv ist bei dem Pawnee in der Form ausgeführt, daß ein Mann an der Hand eines mysteriösen Führers seine verstorbene Frau aus dem Jenseits holen will. Nach vielen Irrfahrten, Hindernissen und Zwischenstationen kommt er ins Reich der Abgeschiedenen, findet seine Frau und bittet sie, mit ihm heim zu kommen. Sie folgt ihm ins Land der Lebenden zurück. Aber nach einiger Zeit glücklichen Zusammenlebens begeht der Mann, der beim Elchtanz die Blicke der jungen Frauen auf sich zog, eine Untreue. Gerade die absolute Treue hatte seine Gattin

im vorherein zur Bedingung ihres Bleibens gemacht. Sie stirbt daher den zweiten Tod für immer. Der Mann weint sehr, und wieder kommt, wie vordem, der Wind, in dessen Sausen die Stimme des geheimnisvollen Führers zu ihm spricht. Sie hat jedoch keinen Trost mehr für ihn, sondern nur die bittere Gewißheit, daß jetzt sein Eheglück für immer dahin ist.

Dieselben Pawnee haben eine Fabel vom kranken Skunx ganz ähnlich der äsopischen Fabel vom kranken Löwen. Frau Skunx ist es in diesem Falle, die aus dem Ärztegeschlecht der Biber einen nach dem anderen angeblich zum Zwecke ärztlicher Hilfe, in Wahrheit jedoch zur Speise in die Höhle lädt. Sowohl aus jenen Sagen und Erzählungen wie auch aus dieser letzten ganz urwüchsigen Fabel sieht man, meine ich, zur Genüge, daß derartige Stoffe nicht zu wandern brauchen, um an diesem und jenem räumlich entfernten ethnographischen Punkt aufzutreten. Sie entstehen wahrhaft autochthon hier und dort in den Geschlechtern der Menschen. Was nun gar die äsopischen Fabeln betrifft, so hat Garbe, dem sie das wichtige Indizium für indischen Einfluß in Hellas sind, nicht beachtet, daß diese Fabeln von dem nach der Tradition aus Phrygien stammenden Äsop nicht aufgeschrieben, sondern erst sehr viel später von Demetrius aus Phalerum um 300 v. Chr. und von noch späteren Männern teilweise gesammelt, im ersten und vierten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung in den Rhetorenschulen des Plutarch zu Rom und des Aphthonios in Antiochien bearbeitet worden sind, und daß unsere Texte derselben sehr jung sind. Wenn es sich nun wirklich fügte, „daß in indischen Fabeln oft der Schakal dem Löwen als Diener folgt wie der Fuchs in griechischen", obwohl der Fuchs nicht hinter dem Löwen herschleicht, (Garbe S. 24): so müßte erst über das Alter der betreffenden einzelnen griechischen Fabel Sicherheit bestehen. Ich finde jedoch nicht einmal, daß in einer äsopischen Fabel der Fuchs hinter dem Löwen herstreicht, sondern Fuchs und Löwe befinden sich hier ebenso unauffällig im Gespräch miteinander wie andere Tiere, die im freien Naturleben nichts miteinander zu schaffen haben. Auch für die alttestamentlichen Fabeln Richter 9, 8—15, 2. Sam. 12, 1—4 und

das Gleichnis bei Jesaja 5, 1—6 wird man nicht nach Vorlagen in einer anderen Volksliteratur suchen wollen, um sie auf dem Boden des isrealitischen Volkscharakters zu begreifen. In der Ähnlichkeit von Fabeln ein hinreichendes Indizium für die äußere Berührung von Völkern zu erkennen, ist schlichthin unstatthaft.

Aber auch mit der Herodoterzählung verhält es sich nicht wesentlich anders. Es handelt sich um die Geschichte einer Frau, die das Leben des Gatten oder Kindes oder dasjenige des Bruders retten kann und dasjenige des letzteren schützt, weil sie einen Gatten oder Kinder wieder bekommen könne, aber nach dem Tode der Eltern keinen Bruder. Diese in Indien ähnlich gestaltete Geschichte „kann nicht zweimal entstanden sein", zitiert Garbe zustimmend aus Winternitz. Wie verbreitet die in diesen Anekdoten hervortretende Grundanschauung ist, dafür brauche ich nur an eine uns viel näher liegende Erzählung in der germanischen Dichtung zu erinnern, nämlich an die ursprüngliche Fassung von Krimhilds Rache im Atlakvidha und Atlamâl der älteren Edda. Gudrun ficht an der Seite der Brüder gegen Atli und seine Mannen, sie schlachtet ihre Kinder und setzt deren Herzen geschmort dem Atli vor, der sie verspeist — weil die Brüder nicht zu retten, sondern ermordet sind. „Auch mir schufst du scharfe Pein: du erschlugst mir die Brüder. Nun kam der Abend, da künd ich dir Gleiches. Du verlorst die Söhne, wie dich nicht verlangte. Als Becherschalen stehen ihre Schädel hier. Im Becher bracht ich dir ihr Blut, das rote." So verschieden auch die Situation sich in diesem Falle gestaltet hat, die Anschauung ist die nämliche. Ob sie auf dem Boden der germanischen Dichtung neu entstanden ist, oder ob wir es in diesem Falle, wo es sich um drei arische Versionen desselben Gedankens handelt, mit einem uralten arischen Vorwurfe zu tun haben, der in verschiedener Weise von der arischen Psyche gestaltet wurde, das ist eine Sache für sich. Nur von Wanderung des Stoffes im Sinne der Übertragung werden wir nicht zu reden haben. Durch eine erdrückende Fülle von Material ließe sich zeigen, daß bei den verschiedendsten Völkern die auffallendsten und bis in die einzelnsten Züge hineinreichenden Analogien auftreten können, ohne daß um ihretwillen

auch nur entfernt an Entlehnungen gedacht werden dürfte. Die Einsicht in diese völkerpsychologischen Verhältnisse gehört zu den Grundanschauungen, über die man verfügen muß, wenn man die Entlehnungsfrage auf einem bestimmten Gebiete zur Lösung bringen will. Mit dem Hinweise auf dieses notwendige Gebiet der Erkenntnis kehren wir zu den historischen Beziehungen von Indien und dem Westen zurück.

Es ist also kein Anhalt dafür gegeben, daß vor dem Zuge des Perserkönigs Darius-Vištaspa ein Austausch von indischen und westasiatischen Kulturelementen vor sich gegangen sei, wie denn auch Otto Gruppe zu dem Schluß gelangt, daß sich nichts Stichhaltiges zugunsten der Annahme einer Abhängigkeit der griechischen mythologischen Vorstellungen und kultischen Bräuche von den altindischen beibringen läßt [1]). Die Übereinstimmungen von ein paar indischen Fabeln und Anekdoten genügen umsoweniger für eine solche Annahme, als es sich, abgesehen von der weiten Verbreitung solcher Ähnlichkeiten unter anderen Völkern, gerade bei Indern und Griechen um einen gemeinsamen altarischen Anschauungs- und Vorstellungsbesitz handeln kann, der bei beiden Völkern aus jener Vorzeit stammen mag, da die Trennung der Völkerfamilien noch nicht eingetreten war. Was man auch an Erzählungen, die sich ähnlich sehen, anführen mag: es besagt gar nichts für einen Geistesaustausch der Völker, vielmehr beraubt die Fiktion der Entlehnung die einzelnen Völker ihrer wirklich vorhandenen Selbständigkeit. Allein auch der indische Feldzug des Darius um 510, durch den das Industal samt einem Teile des Panjab [2]) zur 20sten persischen Satrapie gemacht wurde, bedeutete keine Kulturwende. Zwar hat hernach Xerxes I. in seinem Heere indische Bogenschützen und Hunde; vom Geist des indischen Denkens ist jedoch, soweit wir wissen, nichts über die Grenze gegangen. Es hätten ja damals Yoga- und Saṃkhyalehre einen Vorstoß nach dem Westen machen können, der noch ganz junge Buddhismus aber gewiß nicht, denn dieser war noch

1) O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte Bd. II, S. 723 f.

2) In indischen Wörtern ist j als dsch zu sprechen.

bis in die Zeit des Asoka (ca. 263—226) nichts als eine lokal ganz beschränkte kleine Sekte neben zahlreichen anderen Sekten. Selbst wenn also, was nicht wahrscheinlich ist, dem Perserreiche damals aus Indien auch andere als materielle Güter zuflossen, so ist an buddhistischen Einfluß jedenfalls noch nicht zu denken. Intimer wurde das inzwischen wieder abgebrochene Verhältnis zum Westen, als der große Alexander seine Heeressäulen 326 ins Panjab vorgeschoben hatte. Wird doch berichtet, daß er Gelehrte in seinem Gefolge hatte und mit indischen Gymnosophisten in Berührung kam. Das können Brahmanen, Jainisten oder Yogisten gewesen sein, aber nicht Buddhisten, die in jene Gegenden noch nicht vorgedrungen waren. Als jedoch nach Alexanders plötzlichem Tode die griechischen Elemente vertrieben waren, unterhielten noch immer die Seleuciden Gesandte in Indien. Damals lag, zumal durch Asokas Bemühungen der Buddhismus inzwischen seine Aschenbrödelstellung mit der Rolle der dominanten Religion in dieser Gegend Vorderindiens vertauscht hatte, die Möglichkeit vor, daß durch Vermittelung jener Griechen eine flüchtige Bekanntschaft mit dem Buddhismus nach Syrien und Ägypten gelangte. Zwar ist das sog. 13. Felsenedikt von Asoka, das von der Bekanntschaft des Dhamma, des „Gesetzes“ in Syrien, Ägypten, Kyrene und Mazedonien spricht, sicherlich übertrieben. Da ist doch die Psyche dieses begeisterten Propagandisten in die Rechnung einzustellen. Eine andere Brücke könnte man in Antiochus dem Großen erblicken, der, nachdem er in Indien sich festgesetzt hatte, auch um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert für einige Zeit Cölesyrien, Palästina und Phönizien in seiner Hand vereinigte. Nur ist nicht anzunehmen, daß unter der gewalttätigen Eroberungspolitik dieses Mannes die Geisteskultur Gelegenheit gehabt hätte, sich auszudehnen.

Wieder eine andere mögliche Brücke ist das griechisch-baktrische Reich, das vor und nach dem Eroberungszuge des eben genannten Herrschers über das Panjab und Gangestal sich ausdehnte. Der letzte unter den griechischen Fürsten dieses Reiches, Menander, ind. Milinda, hat, falls der buddhistischen Schrift „Milindafragen“ so viel historischer Kern zugrunde liegt, sich mit bud-

dhistischer Weisheit beschäftiget. Der Roman behandelt Menanders Gespräche mit dem buddhistischen Mönch Nâgasena. Damals kann also ohne Zweifel buddhistische Anschauung in die Kreise der Yavanas, der asiatischen Griechen und durch deren Vermittlung nach dem griechischen Westen übertragen worden sein. Doch auch hier folgte solchem Beginn sofort das Ende. Nachdem ums Jahr 100 durch skytische Eroberer der griechische Einfluß in diesen Gegenden für immer gebrochen war, hörten auch die kulturellen Beziehungen auf, die in ganz bescheidenen Grenzen eingesetzt haben könnten.

Dann hören wir erst wieder im ersten christlichen Jahrhundert (durch Plinius und Strabo) von einer Verbindung des römischen Imperiums mit Indien. Daß im zweiten christlichen Jahrhundert ein reger Seeverkehr mit Indien betrieben wurde, steht fest. Es fragt sich jedoch, bis wie weit wir denselben zurückverfolgen können. Ein ungenaues Datum ist die Wiederentdeckung des den alten Phöniziern schon bekannt gewesenen Monsuns, des ventus hippalus, wobei dahingestellt bleiben muß, ob Hippalus, der als Entdecker genannt wird, eine historische Person war. Plinius berichtet im VI. Buche seiner „Naturgeschichte“ von jährlichen Flottenreisen nach Indien, durch welche jährlich 8 Millionen Mark umgesetzt wurden. Das setzt eine längere Entwicklung dieses Seeverkehrs voraus. Ähnliches weiß Strabo im II Buche seiner Geographie zu sagen, wo im 5. Kapitel die Zahl der nach Indien absegelnden Schiffe auf 120 angegeben wird. Jedenfalls kann diese Schiffahrt erst begonnen haben, nachdem durch die Schlacht von Actium Ägypten römische Provinz geworden war; d. h. also immerhin noch vor Beginn unserer Zeitrechnung. Das wäre natürlich ein genügend großer Zeitraum, um bei Voraussetzung moderner Verhältnisse reiches buddhistisches Material nach Syrien und nach dem weiteren Westen zu verfrachten, und Seydel nimmt an, daß von den europäischen Schiffen vor allem die Insel Ceylon angelaufen wurde, auf der die buddhistische Kirche blühte. Für diese Frage ist jedoch das literarische Silentium ein beachtenswertes Hindernis für die Annahme einer wirklichen Bekanntschaft mit dem Bud-

dhismus. Der weitgereiste und für religiöse wie ethnologische Fragen besonders interessierte Pausanias hat noch zur Zeit Hadrians eine ganz nebelhafte Vorstellung von Indien (Buch III, 12). Wenn Tertullian die Meinung abwehren will, als seien die Christen weltabgewandte Menschen, so tut er das (Apol. 42) mit den Worten: Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosphistae sumus silvicolae et exules vitae (das kann heißen: Wir sind keine Brahmanen oder Jainisten oder Yogisten; die Buddhisten jedoch werden auch hier nicht genannt). Der erste christliche Schriftsteller, der den Buddhismus erwähnt, ist Clemens von Alexandrien. Aber wie tut er das? Strom. I, 15: „Es gibt aber bei den Indern auch solche, die den Vorschriften des Butta gehorchen, den sie in Übertreibung seiner Heiligkeit wie einen Gott verehrt haben." Diese Ausdrucksweise des Clemens zeigt deutlich, daß selbst ihm, dem in den zeitgenössischen Religionsformen wohlbewanderten und weltoffenen Manne, der in dem großen Welthafen und Handelsplatz lebte, an eben jenem Orte, an den damals schon so mancher Inder gekommen war, noch zu Anfang des 3. Jahrhunderts nichts Näheres über den Buddhismus bekannt war. Strabo aber, der im 1. Kapitel des XV. Buches seines geographischen Werkes über Indien schreibt, muß doch sagen, daß die Berichte über dieses Land und seine Sitten sehr widersprechend sind. Er erwähnt zwar § 62 die freiwillige Witwenverbrennung und § 59 Brahmanen und Asketen, wie hernach Tertullian, kennt aber so wenig wie dieser die Buddhisten als eine besondere Religionsgemeinschaft. Noch auffallender ist, daß die große, weit um sich greifende Religionsmischung im römischen Imperium, die wahrlich nicht sehr wählerisch war, nicht die mindeste Bekanntschaft mit dem Buddhismus erkennen läßt; ja daß nicht einmal der Neuplatonismus, dessen Spekulationen mit der brahmanischen wie mit der buddhistischen mancherlei willkommene Berührungspunkte hätten entdecken können, auf ihn Bezug nimmt. Diese Tatsachen dürften in Verbindung mit dem, was an wirklichen oder möglichen Berührungen des westlichen Horizonts mit dem indischen zu erwähnen war, schließlich zu dem Ergebnis nötigen: so gewiß es nicht a limine

von der Hand zu weisen ist, daß auf dem einen oder auf dem anderen Wege eine flüchtige und vorübergehende Bekanntschaft mit indischem Geisteswesen den Ländern des Westens seit ca. 250 hätte vermittelt werden können, so schwerwiegend ist, daß alle diese Wege immer nur für ganz kurze Zeit offen gehalten und gangbar waren. Die tatsächliche Unbekanntschaft mit dem Buddhismus aber in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende läßt kaum einen Zweifel darüber bestehen, daß von irgendwelchem Einfluß, den das indische Geistesleben und zumal der Buddhismus nach dem Westen hin ausgeübt haben könnte, nicht wird geredet werden dürfen. Auch hier zeigt sich wieder, daß vorübergehende Berührung verschiedener Kultursphären noch nicht zu einem Austausche führt, und selbst die lebhaften Handelsbeziehungen um die Zeitenwende hatten offenbar wegen ihrer ganz andersartigen Interessen in mehr als 100 Jahren außer den mancherlei Momenten der Zivilisation und der äußeren Lebensbedingungen nichts an geistigem Gut importiert, das bedeutsam genug gewesen wäre, um irgendwie das Denken und das innere Leben nachhaltig zu bestimmen. Die Wahrscheinlichkeit, daß vom Gehalt und von der Überlieferung des Buddhismus im 1. christlichen Jahrhundert die syrischen, ägyptischen, griechischen und römischen Gebiete sich etwas angeeignet hätten, ist demnach außerordentlich gering.

III. Die Parallelen.

Der Annahme eines umfangreichen buddhistischen Stoffzustroms in die westliche Ökumene ist das in dem vorigen Abschnitt gewonnene Resultat nicht günstig. Dadurch sind Entlehnungen in dem Umfange wie Seydel, Bergh und Edmunds sie zusammentragen, im vorhinein völlig unwahrscheinlich. Desgleichen aber spricht gegen den Entlehnungscharakter der meisten von ihnen zusammengestellten Parallelen die verhältnismäßige Jugend derjenigen buddhistischen Schriften, in denen sie angetroffen werden. Wenn auch einige Erzählungen wesentlich älter sein mögen als ihre uns bekannte schriftliche Aufzeichnung, so ist doch nicht erweislich, daß sie mehrere Jahrhunderte früher schon vorhanden

gewesen sind. Zudem leuchtet ein, daß, wenn alle älteren buddhistischen Werke diese Stücke noch nicht kennen, im allgemeinen angenommen werdeu darf, daß sie zur Zeit der Abfassung dieser Schriften noch so gut wie unbekannt waren resp. noch nicht existierten. Deshalb eben hat Garbe mit guten Gründen die Zahl solcher Entlehnungen herabgesetzt. Hinfällig erscheinen ihm mit Recht die Behauptungen, daß die Geschichte von „Jesu Zögerung, sich taufen zu lassen" (die überhaupt nur in dem Fragment des Hebräerevangeliums bei Hieronymus adv. Pelag. 3, 2 sich findet) und die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus entlehnt seien. Beide haben ihre buddhistische Entsprechung nur im nordbuddhistischen Lalitavistara, jener ganz überschwenglichen Lebensbeschreibung Buddhas, die von einigen noch ins 2., von den meisten aber ans Ende des 3. oder in den Anfang des 4. Jahrhunderts nach Christus gerückt wird. Dasselbe Schicksal wird der Entsprechung zum Scherflein der Witwe (Mark. 12, 41—44, Luk. 21, 1—4) zuteil, die sich erst in der chinesischen Übersetzung des Aśvaghoṣa findet. Auch hier gibt eine arme Witwe ihre letzten zwei Kupfermünzen den Mönchen, und zwar zum Dank für erhaltene Speise. Das eigentümliche buddhistische Kolorit dieser Erzählung betont jedoch — was hervorgehoben werden muß —, daß die Frau in einem gesetzesstolzen Selbstbewußtsein eine Belohnung dieses guten Werkes als selbstverständlich annimmt. Der Lohn wird ihr auch in der Tat sofort märchenhaft zuteil: der gerade in dieser Stunde vom Begräbnis seiner Frau heimkehrende König heiratet sie auf der Stelle. Der erste Teil dieser Erzählung braucht natürlich keineswegs dem Christentum entnommen zu sein, sondern beide Erzählungen können sehr wohl je ihre eigene Veranlassung haben. — Die Seligpreisung der Mutter Jesu hat ihre Parallele in der Nidânakathâ: „Die Mutter ist fürwahr selig, der Vater ist fürwahr selig, die Gattin ist fürwahr selig, die einen Mann wie diesen hat!" Allein die Nidânakathâ ist die Einleitung in den Jâtaka-Kommentar und stammt nach Garbe erst aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. Auch die Version, die sich in dem seinem Kern nach vielleicht aus dem zweiten vorchristlichen Jahr-

hundert stammenden nordbuddhistischen Mahâvastu findet, führt nicht mit Sicherheit so hoch hinauf, weil dieses Werk „bis ins 6. nachchristliche Jahrhundert Zusätze und Einschiebungen erfahren" hat (Garbe S. 33). Garbe entscheidet sich infolgedessen für die Ursprünglichkeit der evangelischen Erzählung und deren Übertragung in den nordbuddhistischen Kanon. — Schließlich hat das Gespräch Jesu mit der Samariterin (Joh. 4) eine Entsprechung im Divyâvadâna, auf deren Geltendmachung Garbe gleichfalls verzichtet, weil diese Schrift entweder im 2. oder im 3. Jahrhundert nach Christus entstanden ist. Bergh hatte geglaubt, daß zwar die buddhistische Erzählung, in welcher der Lieblingsjünger Buddhas, Ânanda, ein am Brunnen wasserschöpfendes Mädchen aus der verachteten Kaste der Tschândâlas um einen Trunk bittet, sich leicht aus dem indischen Kastenwesen verstehen lasse, nicht so jedoch die evangelische Erzählung. Bergh ignoriert also einfach das historisch gesicherte und auch im Sirachbuch (50, 25 f.) bezeugte Verhältnis zwischen Juden und Samaritern. — Die verbleibenden und von Garbe als durchschlagende Parallelen mit ausgesprochenem Entlehnungscharakter geltend gemachten vier Erzählungsstücke, deren buddhistische Quellen wenigstens zum Teile infolge ihres Alters eine Entlehnung können möglich erscheinen lassen, sollen nun eingehender geprüft werden.

1. Der greise Simeon und der Asket Asita.

Der alte Asket Asita begrüßt das neugeborene Buddhaknäblein in einer auffallend ähnlichen Weise, wie Simeon das von seinen Eltern im Tempel dargestellte Jesuskind. Diese Geschichte finden wir nicht nur im Mahâvastu, im Buddhacarita, in der Nidânakathâ und im Lalitavistara, sondern auch in einem älteren Texte, nämlich im Nâlaka-Sutta des Sutta-Nipâta, einem der älteren Stücke des südlichen Pâlikanons etwa aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert. An diese Rezension wird sich die vergleichende Prüfung zu halten haben. Der Inhalt ist folgender: Der durch seine Meditation in den Tusitahimmel entrückte Seher Asita sah eines Tages, wie die dreimal drei Götter den ganzen Tag über sehr fröhlich waren und den großen Gott Indra mit

besonderer Ehrfurcht priesen. Auf seine Frage antworteten sie ihm: „Der Bodhisattva, das edelste Kleinod, der Unvergleichliche ist in der Welt der Menschen zum Heil und zum Segen geboren in dem Sakyadorfe. Er, das höchste aller Wesen, der erste der Männer, der beste der Helden, das oberste aller Geschöpfe wird sein Reich begründen in dem nach den Sehern genannten Walde, seine Stimme erhebend wie der gewaltige Löwe, der König der Tiere." Als Asita dies vernommen, verließ er den Tusitahimmel und begab sich nach dem Hause des Suddhodana und sprach: „Wo ist der Knabe? Ich möchte ihn sehen." Darauf zeigten ihm die Sakyas den Knaben, der wie Gold glänzte, das im Feuer durch einen geschickten Mann bearbeitet wurde, der in Herrlichkeit erstrahlte, der überaus schön war von Aussehen. Als nun Asita den Knaben sah, der wie Feuer leuchtete, wie der herrlichste Stern glänzte, wie die Sonne im Herbst, da wurde er voll Entzücken und empfand große Freude. Einen Sonnenschirm hielten die Götter in der Luft, der viele Zweige hatte und hundert Kreise; Wedel mit goldenen Stielen fächelten Luft, und man sah niemand, der die Wedel und den Sonnenschirm hielt. Als nun der Asket die gelben Steine (mit denen die Wedel verziert waren) und den weißen Sonnenschirm sah, nahm er mit freudigem Herzen und wohlgemut den Knaben in die Arme. Und als er das Haupt der Sakyas in die Arme genommen hatte, er, der erfahren war in Zeichen und Sprüchen, da erhob er fröhlichen Mutes seine Stimme: „Dieser ist unvergleichlich, der hervorragendste unter den Menschen." Da er aber an seinen eigenen Hingang gedachte, ward er traurig und weinte. Die Sakyas fragten ihn: „Es wird doch dem Knaben kein Hindernis drohen?" Er darauf: „Ich denke nicht an etwas, das dem Knaben Unheil bringt, und es wird ihm auch kein Hindernis im Wege stehen; nichts Gewöhnliches ist dieser. Den Gipfel der vollständigen Erleuchtung wird er erreichen und das Reich der Wahrheit begründen. Mir aber ist kein langes Leben mehr übrig, in der Mitte seines Lebens wird mein Tod eintreten, ich werde nicht hören die Lehre des unvergänglichen Meisters; darüber bin ich betrübt, unglücklich und voll Trauer." Nachdem er

mit diesen Worten den Sakyas große Freude bereitet, verließ er das Haus, der Heilig-Wandelnde. (Nach der Übersetzung von Julius Dutoit, Das Leben des Buddha, S. 11 ff.)

Trotz der großen in die Augen springenden Unterschiede bergen die beiderseitigen Erzählungen hervorstechende gemeinsame Züge. In beiden Fällen erkennt ein mit Todesahnungen sich beschäftigender alter frommer Mann in dem Kinde den zukünftigen Heilbringer und preist es als solchen, während er es in seine Arme nimmt. Nach der Entlehnungshypothese hat Lukas die buddhistische Geschichte, vielleicht nur aus mündlicher Überlieferung her, gekannt und nachgebildet. Da werden wir zuerst zu fragen haben, ob man zum Verständnis oder zur „Erklärung" der evangelischen Erzählung wirklich der buddhistischen Legende bedarf. Diese Frage muß aber verneinend beantwortet werden. Alle einzelnen Züge sind durchaus mittels der palästinensischen Umgebung verständlich. Die Entlehnungstheorie geht davon aus, „daß die evangelische Erzählung sich Mühe gibt, den kleinen Jesus in den Tempel zu schaffen, einen Ort, den sonst Kinder im Alter von einigen Wochen sicherlich nicht besuchen", und daß diese Mühe an den alttestamentlichen Zitaten erkennbar sei. (Bergh S. 24, Garbe S. 48.) Nun hätte aber doch die buddhistische Analogie, wenn sie vorgelegen hätte, gar nicht auf den Gedanken führen können, daß das Jesuskind in den Tempel gebracht wurde. Warum wurde der jüdische Greis nicht durch himmlischen Wink wie der indische nach der Geburtsstätte gewiesen? Das allein würde die Analogie gefordert haben. Daß aber der Jesusknabe mit seinen Eltern, die das Reinigungsopfer der Mutter darbrachten, in den Tempel kommt, erklärt sich hinreichend aus der Vorschrift Num. 18, 15. 16. Wir haben auch allen Grund zu der Annahme, daß die frommen Eltern mit ihrem Kinde ähnlich verfuhren wie die Eltern Samuels 1 Sam. 1. Hält man zudem an der Geburt in Bethlehem fest, so lag Jerusalem sogar auf dem Wege in die galiläische Heimat, und somit ergab sich der Tempelbesuch von selbst. Von dem Greise heißt es aber keineswegs, daß er — wie Bergh S. 22. 23, Garbe S. 48 meinen — auf wunderbare oder magische Weise in den Tempel geführt worden

sei, was der magischen Luftreise nachgedichtet sein soll, die Asita vom Himmel nach dem Sakyadorfe zwar nicht laut der zitierten Sutta-Erzählung, wohl aber nach den späteren von Bergh kritiklos damit vermischten Versionen macht. Nachdem der Evangelist zuvor in V. 25 und 26 gesagt hat, daß in dem auf den Trost Israels wartenden Greise „der Heilige Geist" war, und daß ihm „vom Heiligen Geist" eine Offenbarung zuteil geworden, berichtete er V. 27, daß er ἐν τῷ πνεύματι in den Tempel kam. Unmöglich kann der Evangelist hier durch das Fehlen von ἁγίῳ haben andeuten wollen, daß „der Wind" oder ein „Lufthauch" ihn auf magische Weise in den Tempel entrückte, und kein unbefangener Leser wird die Worte anders verstehen, als daß es eben die im heiligen Geist geführte Lebensweise war, die den frommen Mann, wie alltäglich so auch an diesem Tage, in den Tempel führte; oder daß er an diesem Tage bei seinem Tempelbesuche ἐν τῷ πνεύματι war, wodurch eben ersichtlich wird, weshalb er das Jesuskind als den verheißenen Messias erkennen konnte. Ich will jedoch nicht unterlassen, auch darauf hinzuweisen, wie sehr es eine geläufige semitische wie ägyptische Redeweise ist, daß die große Kraft, von welcher der Mensch sein Leben ganz abhängig weiß, sei es die göttlich-kosmogonische oder die königliche des Pharao, als Hauch, Hauch des Lebens, πνεῦμα oder ἄνεμος (Philo Bybl.), bezeichnet, wofür Graf Baudissin einige Beispiele zusammengestellt hat (Adonis und Esmun S. 503 f.).

Im Gegensatze zu der einfachen, in ihren eigenen Zügen aus der Gesamtsituation voll verständlichen evangelischen wird in der buddhistischen Geschichte ein komplizierter mythologischer Apparat aufgeboten, um die Begegnung des Asketen mit dem Neugeborenen zu ermöglichen. Die dem Indra zujubelnde Götterschar veranlaßt den kontemplativ in den Himmel entrückten Asita zur Frage. Dieser Götterchor ist aber nach Garbe's Meinung vom Evangelisten in den Engelchor auf dem Hirtenfelde umgebildet worden. Das wäre gewiß eine Möglichkeit. Solcher entlehnbaren Stoffe hätten aber gewiß dem Evangelisten nähere zur Verfügung gestanden, wie die im folgenden zu erwähnenden Parallelen zeigen werden. Zugegeben, daß einem christlichen Ent-

lehner bei der Anpassung des entlehnten Stoffes an die monotheistische Anschauung der Götterchor ganz von selbst zu einem Engelchor werden kann: weshalb entlehnte er aus der Asitageschichte nichts anderes als dieses von dem gewaltigen mythologischen Apparat? Und wollte er vielleicht seine Kopie dadurch verdecken, daß er diesen Engelchor aus dieser Geschichte heraus in eine frühere versetzte? als ob nicht die zeitgenössische Anschauung des Judentums hinreichende Erklärung böte für die Engelscharen, die den Anbruch der großen Heilszeit preisen!

Eine religionsgeschichtliche Parallele ist aber niemals genügend beleuchtet durch die bloße Gegenüberstellung der Parallelen aus zwei Religionsformen. Es muß stets die Frage erhoben werden, ob die betreffende Erzählung und die ihr zugrunde liegende Anschauung nicht auch in anderen Religions- und Kulturgebieten sich finden. Plutarch überliefert uns (De Iside et Osiride cap. 12) eine Erzählung von der Geburt des Osiris, die hier nicht unerwähnt bleiben darf. Der seit der Weltschöpfung erwartete Erzieher der Menschheit, welcher an Stelle der alten Götter Râ, Schu und Geb, die sich mit der Zeit mehr und mehr von der undankbaren Menschheit zurückgezogen hatten, das Heilswerk an der Menschheit zu Ende führen soll, wird geboren, und eine Stimme verkündet der Welt, daß der Herr aller Dinge ans Licht kommt. Ein gewisser Pamyles holte gerade in Theben aus dem Tempel des Amon Wasser. Da hörte er eine Stimme, die ihm befahl, laut zu verkünden: Der große König Wohltäter Osiris ist geboren. Râ habe ihm dann den Osiris zur Auferziehung anvertraut. Man mag sagen, hier seien gerade die charakteristischen Züge zu vermissen (Greis am Ende des Lebensalters, in die Arme Nehmen des Kindes in Gegenwart der Eltern, Bewußtsein des bevorstehenden baldigen eigenen Todes). Dennoch wird man die Ähnlichkeit mit den beiden vorher verglichenen Geschichten nicht leugnen. Auch dem Pamyles wird vom Himmel die Geburt des Weltheilandes verkündigt, er teilt diese Offenbarung über den Anbruch der neuen Ära dem Volke mit, und er nimmt sich des jungen Heilandes an. Nehmen wir dazu auch einige Verse aus einem Pariser Papyrus, den Pierret

1873 veröffentlichte und Brugsch ins Deutsche übertrug [1]). „Heil Osiris Chenti Imenet (Erster im Westen oder im Totenreich), deine Mutter Nut gebar dich in Theben, du wurdest ein kleiner Knabe. Freudiger Ruf erscholl bei deiner Erscheinung auf Erden als Kind, Râ in seiner Residenz im Himmel des Nordens vernahm ihn ... du wurdest sein geliebter Sohn. Du tratest in den Palast ein, in deine geheimnisvolle Wohnung. Die Götter in Pasemis waren hocherfreut bei deinem Anblick, (der Gott) Thot verherrlicht dich in Hermopolis, Lob und Preis spenden dir die Götter der Ogdoas, gleich wie sie es ihrem Vater dem Gotte Râ tun. Die Götter von Hiser frohlocken dir zu bei deinem Eintritt." Welch eine prächtige Analogie zur mythologischen Einkleidung der Asitageschichte!

Die Entlehnungshypothese könnte immerhin, scheint mir, aus dieser auffallenden Analogie Kapital schlagen. Stellt man sich einmal auf den Standpunkt der Entlehnungstheorie, daß frappante Analogieen Entlehnungen sein müssen, falls nur der leiseste Schimmer einer möglichen Berührung der beiden Länder vorhanden ist, und nimmt man auf Grund der schon in ältester Zeit oft sehr weit, z. B. ins Euphratland ausgedehnten Expeditionen ägyptischer Herrscher mit freilich nicht ganz so sicherem Grunde wie zwischen Indien und Syrien oder Griechenland eine vorübergehende Berührung von Indien und Ägypten an: so würde man vielleicht nicht anstehen, die Geschichte von der Begegnung des Asita mit dem Buddhakinde aus Ägypten herkommen zu lassen. Sie wäre dann in Indien in ganz begreiflicher Akkommodation und der dazu gehörigen Variation auf Buddha bezogen worden. Wir lehnen solche Auffassung selbstverständlich als unstatthaft ab. Ich möchte indes bei dieser Gelegenheit gleich noch die von Garbe herangezogene Parallele zwischen der Christophoruslegende und der indischen Erzählung vom Raube des Buddhaknaben erwähnen. Garbe leitet aus dieser buddhistischen Sage diejenige vom Christophorus ab. Ich habe nun gefunden, daß die letztere ungleich

1) Pierret, Etudes Egyptologiques 1873, 20 ff. — Brugsch, Religion und Mythologie der alten Äpypter, S. 627 f.

schlagendere Analogien in Ägypten hat, so daß ich in diesem Falle sogar, besonders wegen des hundsköpfigen Gottträgers, eine Zeitlang ernsthaft die ägyptische Herkunft der Christophorussage erwogen habe. Jedoch scheinen mir dieser „Entlehnung" zu gewichtige Gründe entgegenzustehen, deren Erörterung zu umständlich ist, um an dieser Stelle Platz finden zu können.

Ich füge noch eine andere Analogie zu den jubelnden Götterchören bei. Die Isislegende auf der Metternich-Stele (3. Jahrhundert v. Chr.) erzählt: Nachdem Thot, aus der Sonnenbarke auf das Weinen der Isis hin herniedergestiegen, die Bräuche gezeigt hatte, mittels deren das Skorpiongift aus dem Körper des kleinen Horuskindes fließt, stieg er wieder zum Himmel empor unter den Freudenschreien der Bewohner des Himmels, die große Glorias sangen. Auch vor der Geburt eines neuen Königs beruft Amon die Götter der heliopolitanischen Enneade und teilt ihnen das kommende Ereignis mit. Die Texte von Der el Bahri und Luxor (vgl. Navilles Ausgabe der Texte von Der el Bahri II, pl. LII, dazu Gayet, Le temple de Louxor, pl. LXV) zeigen uns die göttliche Geburt der Königin Hatschepsut und des Königs Amenhotep III. Nach der Geburt wird der Prinz oder die Prinzessin von der Göttin Hathor zu seinem bzw. ihrem eigentlichen Vater, dem Gotte Amon, gebracht. Dieser nimmt das Kind in seine Arme, herzt es, küßt es und heißt es willkommen in der Welt mit den Worten: „Komm in Frieden, Tochter (Sohn) meines Schoßes, die ich liebe, du königliches Bild, das verwirklichen wird seine Erhebung auf den Thron des Horus der Lebendigen für immer." Hier übernimmt der göttliche Vater die Rolle dessen, der das Kind in die Arme nimmt und als den großen Segenbringer begrüßt. Dadurch ist auch hier die Ähnlichkeit sehr erschüttert. Und doch ließe sich bei dem guten Willen, der sich mit dem Suchen nach Analogien zu verbinden pflegt, von einer anderen Seite her die Ähnlichkeit wieder verstärken. Der Unterschied besteht ja nur darin, daß in diesem Falle die Gottheit selbst und nicht der von ihr beauftragte und einer Offenbarung gewürdigte Mensch das Kindlein begrüßt und ihm unmittelbar seine Aufgabe zuspricht. Was wird ein begei-

sterter Anhänger der Entlehnungshypothese erst sagen, wenn er erfährt, daß im Hintergrunde derselben Szene noch die Göttin Selkit bzw. in Luxor die Göttin Mut wartet, um auch ihrerseits dem Neugeborenen Gesundheit Leben und Kraft für Millionen Jahre zu wünschen? Wer die vorbildliche Analogie statt in Indien in Ägypten suchen will, der dürfte wahrlich Anlaß genug haben, in dieser Göttin den unmittelbaren Prototyp der „Profetin Anna" zu sehen, die im Lukasevangelium nach Simeon an das Jesuskind mit Lobpreisungen herantritt.

Die Römer aber wußten von einem Seher, der den Anbruch des letzten Weltzeitalters ein paar Jahrzehnte vor Christi Geburt angesagt hatte. Es war bei den Leichenspielen des Cäsar im Jahre 43, als bei hellem Tage ein Stern gesehen wurde, den Oktavian für den Geist seines Adoptivvaters erklärte. Der etruskische Haruspex Vulcatius nannte ihn vor allem Volke einen Kometen und verkündete, derselbe bedeute den Ausgang des neunten und den Anbruch des zehnten oder letzten Säculums; und er fügte hinzu, daß er selbst, alsbald seinen Geist aufgeben werde, weil er gegen den Willen der Götter dieses große Geheimnis verraten habe. Und wirklich, so fügt der Gewährsmann Servius (im Kommentar zu Virgils Eklogen IX, 47) hinzu, sank er noch vor Schluß seiner Rede entseelt zusammen.

Bei der Zusammenstellung dieser Analogien dürfen wir den Umstand nicht übersehen, daß sowohl in hellenistischer Zeit wie auch schon im älteren Ägypten die Verkündigung der neuen Heilsära in Verbindung mit dem plötzlichen Tode des Sehers keine Seltenheit sondern Stil ist. In K. Wesselys Sammlung (Denkschriften der Wiener Akademie, Bd. XLII) findet sich (S. 3f.) die Geschichte von der „Verteidigung des Töpfers vor König Amenophis über die Zukunft Ägyptens", die sich als Übersetzung eines älteren ägyptischen Originals gibt, während der griechische Text dem 2. oder 3. Jahrh. n. Chr. angehört [1]). Ein Töpfer wird wegen Verachtung der Götter verhaftet, gerät bei

1) U. Wilcken, Zur ägyptisch-hellenistischen Literatur. In den G. Ebers gewidmeten Aegyptiaca, S. 146f.

dieser Gelegenheit in Ekstase und weissagt, als er dem Könige auf dessen Verlangen vorgeführt wird, nach einer Periode des Niedergangs eine neue Ära des Glücks unter einem neuen Könige. Er schien weiter sprechen zu wollen, fiel jedoch nach jenen Worten tot nieder, während ihn der König mit allen Ehren eines Großen mumifizieren und bestatten ließ. Diese Erzählung deckt sich in allen wesentlichen Zügen mit derjenigen Manethos (1. Drittel des 3. Jahrhs. vor Chr.) von den Unreinen, in welcher der Seher nach seiner Weissagung gleichen Inhalts sofort stirbt. Ferner verweise ich auf die Geschichte eines demotischen Papyrus von dem weissagenden Lamm des Königs Bokchoris [1]), das ebenfalls sofort nach der Prophezeiung „seine Reinigung macht" d. h. stirbt.

Dieses plötzliche Sterben des Propheten der neuen Ära in der ägyptischen und hellenistischen Anschauung scheint mir dem Sterbensjammer des Asita in der Tat näher zu stehen als die Seelenverfassung des Simeon. Nimmt man die indischen neun Götter hinzu, die den ägyptischen Götter-Enneaden so ähnlich sehen: sollte da nicht dem Entlehnungstheoretiker naheliegen, die Asitageschichte aus Ägypten herzuleiten und nicht minder den Lotus-Buddha in dem auf der Lotusknospe sitzenden jungen Horus vorgebildet zu finden? Doch dies nur nebenbei!

Vor allem zeigen die besprochenen Analogien, daß auch jenseits der Grenzen von Indien und Palästina der Gedanke lebendig war, daß das erwartete Weltzeitalter des Heiles mit der Geburt eines Heilandes bzw. mit der Thronbesteigung eines neuen Herrschers anhebe (vgl. auch die Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande Matth. 2), und daß auch jenseits der Grenzen von Indien und Palästina das Bewußtsein, daß die Geburt des Heilandes eine Tat der ewigen göttlichen Vorsehung ist, vorhanden war, und daß man diesem Bewußtsein dadurch Ausdruck lieh, daß man die Himmelsbewohner mit freudigem Entzücken an dem Eintritt dieses gewaltigen Ereignisses teilnehmen ließ. Diese Analogien

1) Vgl. J. Krall, Vom König Bokchoris. In der Festschrift für M. Büdinger (1898), S. 3 ff. — Ed. Meyer, Ein neues Bruchstück Manethos über das Lamm des Bokchoris (Ägypt. Zeitschr. 1910, S. 135 f.).

zeigen ferner, daß diese selbe Grundanschauung hier und da und je und je nach den Zeitumständen und nach den anderweitigen vorhandenen Anschauungen in ein eigenartiges Vorstellungsgewand gekleidet wurde. Dadurch rücken jedoch die christliche und indische Parallele erheblich auseinander. Zwar sind es in den angegebenen Analogien nur jene zwei Greise, welche den neugeborenen Heiland in die Arme nehmen; aber selbst in dieser Ähnlichkeit wird ihnen vom Gotte Amon eine Konkurrenz angesagt. Ferner ist auch in Ägypten ein Sterblicher von der Gottheit zum Mitwisser des weltwendenden Ereignisses gemacht, wie nicht minder in Rom der Seher, und in Ägypten befindet sich dieser Mann im Tempel wie der Simeon des Evangeliums, während die buddhistische Analogie den alten Mann in das Geburtshaus schickt. Der ganze Aufriß der indischen Erzählung ist überhaupt wesentlich von dem der evangelischen Geschichte verschieden. Dem Simeon zeigt der heilige Geist, in dem er wandelt, den künftigen Messias. Eine innere Erleuchtung wirkt in ihm diese Erkenntnis. Er bedarf keines himmlischen Sonnenschirms von ungeheurer Dimension und keiner kühlenden Wedel mit gelben Steinen, um des Außerordentlichen inne zu werden, das zu schauen ihm vergönnt ist. Von diesem wichtigen mythologischen Apparat ist aber buddhistischerseits die ganze Handlung getragen. Und ferner, welch ungeheurer Abstand in den beiden redenden Personen! Buddhistischerseits äußert sich der Abstand in dem egoistischen Pessimismus des Asketen, der sich selbst bejammert, weil er nicht mehr Zeuge von der Buddhaschaft des herangewachsenen Bodhisattva sein kann. Das Lukasevangelium weiß nur von dem Lobpreis und Dank gegen Gott und von freudiger Bereitschaft zu sterben. Diese Stimmung quillt aus überströmendem Herzen und hat, jedes Egoismus bar, daran Genüge, daß Gott sich zu seiner Menschheit bekannt und der Welt den Heiland geschenkt hat. Diese christliche Stimmung ließ überhaupt keinen Raum für die Aneignung von Erzählungsstoffen, die einen so gänzlich fremdartigen Geist atmen. Simeon ist im Gegensatze zu Asita auf einen durchaus freudigen Ton gestimmt; und wenn irgendwo so hat sein Gedanke an den Tod seine Analogie im Alten Testa-

ment in den schönen Worten des Erzvaters Jakob: „Ich will nun gerne sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen habe, (und) daß du noch lebest“ (Gen. 46, 30). Aber auch die ganze Erzählung des Lukasevangeliums hat ihre Analogien im Alten Testament. Die Prophezeiung der in dem Kinde angelegten künftigen Größe ist durchaus alttestamentlicher Stil. Man vergleiche die Geschichte von der Salbung Davids, den Gott der Herr dem Samuel unter sämtlichen Söhnen Isais bezeichnet, 1 Sam. 16; weiter auch 1 Sam. 9, 15 ff. Gleichwohl eine Entlehnung aus dem Buddhismus behaupten, das wäre etwa so, als wenn man umgekehrt den leuchtenden Glanz des Buddhakindes als eine Entlehnung der biblischen Erzählung vom glänzenden Antlitz des Moses hinstellen wollte.

2. Die Versuchungsgeschichten.

In den Evangelien des Matthäus und Lukas wird (Kap. 4) die Versuchungsgeschichte ausführlich erzählt. Der Teufel tritt an den Herrn heran und fordert ihn auf, 1. Stein in Brot zu verwandeln, um seinem Hunger abzuhelfen, 2. sich zum weltlichen Herrscher aufzuschwingen und alle Reiche der Welt aus des Teufels Händen zu empfangen, 3. sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen und der staunenden Menge durch das Mirakel seiner Unverletzlichkeit den Beweis zu liefern, daß ihm der göttliche Beistand sicher sei. Jesus weist alle diese Versuchungen kurzerhand ab im festen Blick auf den einzigen Weg, der ihm als dem Messias zu gehen bestimmt ist. (Beiläufig bemerke ich, daß ich in der Reihenfolge der Versuchungsgänge dem Lukastext folge, weil seine Darstellung in der Mehrzahl der Abweichungen vom Matthäustext den Vorzug der Ursprünglichkeit besitzt.)

Auch an Buddha tritt der Versucher, Māra mit Namen (d. i. Tod), heran. Freilich springt sofort der tiefgreifende Unterschied in die Augen. Während Jesus den Versucher ein- für allemal abfertigt, wird der Bodhisattva durch sein ganzes Leben fort und fort von Māra belästigt. Nicht nur das Mahāparinibbānasutta und einige andere Schriften wissen von mehreren Anläufen des Bösen wider den Heiligen zu sagen, sondern ein ganzes Buch, das Mārasamyutta des Samyutta-Nikāya ist in

seinen drei Teilen mit den fortgehenden Anstürmen des Māra angefüllt. Obgleich dieser fundamentale Unterschied dem Gedanken an Entlehnung von vornherein im Wege steht, meint Garbe doch, daß drei der Buddhaversuchungen, die sich in drei verschiedenen Werken der Pāli-Literatur finden, „sich in überraschender Weise zu einem Seitenstück zur christlichen Versuchungsgeschichte ergänzen".

Im Padhānasutta des Suttanipāta lesen wir eine poetische Schilderung einer Versuchung, die sich, wie H. Oldenberg schon vor Jahren zeigte, in der nordbuddhistischen Lebensbeschreibung Buddhas, dem Lalitavistara, ins Sanskrit übertragen, wiederfindet. Nach sechsjährigem strengem Büßerleben ganz heruntergekommen, wird Buddha von Māra also angesprochen:

„Mager bist du, übel aussehend,
dir ist der Tod nahe.
Tausend Teile sind Tod,
nur ein Teil von dir ist Leben.
Wenn du frommen Wandel führst,
wenn du Feueropfer opferst,
sammelt sich viel gute Tat.
Was willst du mit dem Ringen machen?"

Buddha antwortet:

„Wenn das Blut vertrocknet,
vertrocknet auch Galle und Schleim;
wenn das Fleisch schwindet,
kommt der Geist mehr zu Ruhe,
steht mir fester Aufmerksamkeit
und Wissen und innere Sammlung.
Indem ich so verfahre,
gekommen bin bis zum Todesschmerze,
blickt mein Geist nicht auf die Freuden der Welt". [1])

Diese Versuchung ist gedacht als stattfindend inmitten von Buddhas Suchen und Ringen. Dadurch ergibt sich eine bedeutsame Differenz: Māra tritt an den noch suchenden, seines Weges noch ungewissen Buddha heran. Von einer solchen Periode

1) Hier wie S. 206 nach der Übersetzung von E. Windisch „Māra und Buddha" a. a. O., S. 10f.

ringenden Suchens Jesu wissen die Evangelien nichts zu sagen. An Jesus tritt vielmehr der Versucher in dem Zeitpunkt heran, da der Heiland bereits das entscheidende Tauferlebnis gehabt hat, durch welches ihm sein Berufsweg deutlich vorgezeichnet war. In dem beiderseitigen Fasten liegt daher gar keine Analogie. Der indische Held hat sich jahrelangen Kasteiungen unterworfen in der Meinung, damit den Weg seiner eigenen Erlösung zu betreten und zu finden, der dann vielleicht — er ist sich im Anfange darüber noch keineswegs klar — für andere gangbar werden möge. Jesus hingegen hat sich ganz nach der Weise alttestamentlicher Männer, durch deren Verhalten das seine uns voll verständlich wird, in die Wüsteneinsamkeit zurückgezogen, nicht um sich zu kasteien, sondern um sich zur Vorbereitung auf die Ausübung seines messianischen Berufes aus der von Menschen damals stark besuchten Jordanaue in die Einsamkeit des bergigen Wüstenstriches zurückzuziehen, wobei sich das Fasten von selbst ergab. Betreffs der alttestamentlichen Analogien denken wir an Moses (2 Mos. 34, 28; 5 Mos. 9, 9) und Elisa (1 Kön. 19, 8). Diese Analogien dienen wirklich der Verdeutlichung, die buddhistische dagegen, da sie von einer fremdartigen Lebensweise handelt, der Verdunkelung. Scheidet somit die buddhistische Erzählung aus den Parallelen aus, so kann sie unmöglich das Vorbild der evangelischen Erzählung gewesen sein.

Ein weiteres Vorbild sollen wir in Buddhas Versuchung zum Selbstmord erkennen, die in ganz ähnlicher Weise an Jesus herangetreten sei. Die betreffende Mârageschichte überliefert das Mahâparinibbânasutta. Sie wird dadurch eingeleitet, daß der Meister seinem getreuen Schüler Ânanda eröffnete, er, der Buddha, könne, wenn er wolle, eine ganze Weltperiode oder den Rest einer Weltperiode am Leben bleiben. Ânanda jedoch verstand diesen Wink nicht und tat keine entsprechende Bitte. Kaum ist der Jünger fortgegangen, so tritt Mâra herzu und spricht sein immer wiederholtes „Parinibbâtu dâni Bhagavâ“, „Ins Nirwana soll jetzt der Heilige eingehen!“ Diese Aufforderung wird ausdrücklich von Mâra als die Wiederholung einer früheren, sofort nach erfolgter „Erleuchtung“ Buddhas stattgefundenen bezeichnet.

Damals hatte der Heilige dem Bösen erwidert, daß er erst weise, erfahrene und in der Heilslehre bewanderte Mönche, Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern zu Hörern haben müsse. Nachdem diese Bedingung inzwischen erfüllt ist, lautet die Antwort Buddhas jetzt: „Sei, du Böser, ohne Sorge. Das Nirwana des Tathâgata (des Rechtwandelnden oder des Vollendeten, nämlich Buddhas) wird bald stattfinden, nach Verlauf von drei Monaten von jetzt ab wird der Tathâgata ins Nirwana eingehen.“ „Da gab, so heißt es nun weiter, der Heilige mit Bedacht und mit Bewußtsein die Disposition zum längeren Leben auf, und nachdem der Heilige die Disposition zum längeren Leben aufgegeben hatte, entstand ein großes Erdbeben.“

Es ist wohl nicht leicht zu erraten, für welches der drei an Jesus herangetretenen Versuchungsmomente diese Geschichte das Vorbild gewesen sein soll; mit solcher Gewaltsamkeit ist die Parallele konstruiert. Garbe will glauben machen, es handle sich bei der Aufforderung des Satan an Jesus, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, ebenso wie in der Mâra-geschichte um eine Versuchung zum Selbstmord. Allein der Evangelist denkt nicht entfernt an eine solche Zumutung. Vielmehr stellt der Teufel das Ansinnen, der Herr solle seine göttliche Kraft und Majestät dem Volke durch ein Schauwunder grandiosen Stils beweisen. Dann wäre er sicherlich mit einem Schlage Herr der Situation gewesen. Diese Möglichkeit, seinen Messiasberuf aufzufassen, tauchte naturgemäß in Jesu Seele auf, als er sich über die ihm gestellte Lebensaufgabe klar werden mußte. Da mußte er die falschen Messiasideale ablehnen. Zu denselben, wie sie ihm aus den verschiedenen Schichten der volkstümlichen Erwartung entgegentraten, gehörte auch dieses, sich durch ein Schauwunder, das, wie er selbst sagt, eine unerlaubte Versuchung Gottes gewesen wäre, der Menge zu versichern. Aus dieser zeitgeschichtlichen Lage heraus erklärt sich das versucherische Ansinnen des Teufels vollständig. Kein Seitenblick auf irgendeine andere Religion kann dazu dienen, diesen Versuchungsgang noch mehr aufzuhellen. Die christliche Erzählung trägt den Stempel der Ursprünglichkeit deutlich an sich.

Aber verdunkelt wird der historische Hintergrund und der Sinn der Geschichte, wenn die Mârageschichte als Prototyp angeboten wird. Hier handelt es sich in der Tat um Aufforderung zum Selbstmord, und nur das erste Mal, in der früheren zu gleichem Zwecke geschehenen Versuchung bei Uruwela hat Buddha widerstanden. Das zweite Mal besteht der Eindruck, daß Buddha sich durch den Bösen — und zum Teile auch durch das Unterbleiben der Bitte Ânandas zum Weiterleben — hat bestimmen lassen, seinem Leben nach Ablauf von drei Monaten ein Ziel zu setzen. Die Haltung dieses pessimistischen Asketen zum Vergleich und zur Verdeutlichung der evangelischen Geschichte heranzuziehen, das heißt die Person Jesu und den Geist seiner Religionsgründung gänzlich mißverstehen.

Die dritte Mârageschichte endlich findet sich im Mârasamyutta (Vagga II, 10). Der Böse erkennt, daß Buddha in einer Waldhütte des Himalayagebirges folgendes bei sich erwägt: „Ist es wohl möglich, als ein König zu herrschen, mittels der Heilslehre, indem man nicht tötet, nicht töten läßt, nicht bedrückt, nicht bedrücken läßt, nicht Kummer hat, nicht Kummer verursacht?" Mâra redet dem Heiligen im Sinne dieser Utopie zu und weist ihn auf die Möglichkeit hin, daß er den ganzen Himalaya in Gold verwandeln und so leidloses Leben schaffen könne: Der Heilige möge seine Kraft auf den König der Berge, den Himavant, richten, daß er Gold werde; so werde der Berg Gold sein. Buddha erwidert die schönen Worte:

„Gäbe es einen Berg ganz
aus glänzendem Golde bestehend,
nicht für einen genug wäre solcher Reichtum;
also wissend richte man sein Leben!
Wer vom Leide gesehen hat, wo seine Quelle ist,
wie sollte ein solcher Mensch den Genüssen fröhnen?
Hat er im Hang des Herzens die Wurzel des Daseins in der Welt erkannt,
wird der Mensch lernen sie zu beseitigen."

„Da merkte — so schließt nun dieser wie alle Abschnitte dieses Teiles des Nikâya — Mâra der Böse: der Heilige kennt

mich, der Selige kennt mich; und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle."

In dieser Erzählung soll das Vorbild von zwei Versuchungsgängen der evangelischen Geschichte zu erkennen sein, nämlich die weltliche Herrschaft anzunehmen und eine Substanz zu verwandeln. In den beiderseitigen Versuchungsgeschichten ist von Königsherrschaft und von Verwandlung von „Substanz" die Rede, und auch ein Berg kommt beide Male vor. Das ist die bedeutsame Analogie, die zur Vergleichung auffordern mag. Im übrigen ist aber alles verschieden. Während Jesus in der Tat vor der Frage stand, ob er seinen Heilandsberuf im Sinne jener Volkserwartung auffassen dürfe, die den Messias als großen politischen König erhoffte, hat sich Buddha nach der Parallelversuchung die Frage vorgelegt, ob mittels seiner Lehre ein allgemeines und stetiges Friedensreich in der Menschheit aufgerichtet werden könne. Diese vor seinem Auge vorüberziehende Utopie verwarf jedoch Buddha sofort, und die zugehörige Mârageschichte illustriert die definitive Klärung der Frage. Jesus dagegen erwägt das Dilemma: weltliches oder himmlisches Reich? Und die Satangeschichte illustriert sowohl die tatsächliche Möglichkeit als auch die Lösung des Konflikts. Der Satan, der „Fürst dieser Welt", bietet ihm alle Reiche der Welt als irdisches Herrschaftsgebiet an. In beiden Fällen ist der Anlaß der erzählten Vorgänge unmittelbar aus der obwaltenden Sachlage zu verstehen. Keinerlei Nötigung für die Annahme einer Entlehnung liegt bis hierher vor. Wohl aber macht der Vorschlag Mâras, den ganzen Himalaya in Gold zu verwandeln, damit alle Menschen hinlänglich mit Gold gesättigt werden können und ein kommunistisches Friedensreich errichtet werden könne, einen gekünstelten Eindruck gegenüber der schlichten Erzählung, daß der Satan an den hungrigen Jesus herantrat, um ihn zu verleiten, den vor ihm liegenden Stein in Brot zu verwandeln (Luk. 4, 3). Wer hier unvoreingenommen erwägt, möchte vielleicht zu dem Schlusse gelangen, die gekünstelte buddhistische Erzählung sei entlehnt; dies ist jedoch schon wegen der zeitlichen Priorität derselben ausgeschlossen.

Nun ist der Entlehnungstheorie der Berg von großem Wert. Buddha befindet sich in einer Waldhütte desjenigen Gebirges, das die höchsten Spitzen der Erde hat. Jesus wird nach dem Matthäusevangelium „auf einen sehr hohen Berg" geführt, von wo ihm der Teufel alle Weltreiche zeigt. Hier könnte man auf die Meinung kommen, die buddhistische Erzählung sei vorbildlich gewesen, weil, wenn irgendwo, so auf einem Himalayagipfel ein Überblick über weiteste Gebiete möglich sei. Allein in der evangelischen Versuchungsgeschichte ist ja augenscheinlich gar kein örtlich festzulegender Berg gemeint, da „alle Reiche der Welt" nun einmal schlichterdings mit leiblichen Augen nicht überblickt werden können — wie denn auch Lukasevg. 4, 5 nur sagt: „er führte ihn aufwärts und zeigte ihm alle Reiche der Welt in einem Augenblick", d. h. er führte ihn von der tiefen Jordanaue aufwärts der höhergelegenen Wüste und überhaupt nach Jerusalem zu. Der „Berg" findet sich eben erst in der interpretierenden Darstellung des Matthäus, die sich hier offenkundig als die jüngere erweist. In der buddhistischen Erzählung ist überhaupt von dem Anbieten der Weltherrschaft keine Rede. Wenn denn einmal nach einem Prototyp der Versuchung Jesu gesucht werden soll, dann liegt der Blick auf die parsische Religion entschieden näher. Dort findet sich allerdings auch keine dreiteilige, sondern eine einteilige, wenn auch in zwei Akten verlaufende Versuchung, die jedoch eine Analogie zur evangelischen besitzt. Zarathuschtra wird zum Abfall von der Mazdareligion aufgefordert, und der böse Geist Anro Mainyu oder Ahriman unterstützt seinen Antrag durch den Hinweis darauf, daß es denen, die ihm dienen, auf Erden gut gehe. Im 19. Fargard des Vendidâd lesen wir: „Ihm antwortete der Böse Anro Mainyu: Schwöre ab die gute Religion der Mazdaanbeter. So sollst du ein Glück erlangen, wie es der Fürst Vadhaghana erlangt hat", der als Usurpator den Thron bestieg. Gewiß ein Anklang an die Versuchung Jesu zur Übernahme der Weltherrschaft aus den Händen des Teufels. Daher wäre diese persische Geschichte sowohl infolge der sachlichen Ähnlichkeit wie infolge der geschichtlichen Verbindung Persiens mit Syrien-Palästina und mit dem griechisch-römischen Weltreiche

eine viel näher liegende Parallele als jene buddhistische. Von Entlehnung der Situation kann auch hier keine Rede sein. Die Versuchung, sein Reich als ein irdisches anzusehen, wurde ja dem Messiaskönig aus dem Volksbewußtsein entgegengetragen, und daraus wird in der evangelischen Erzählung das Angebot des Teufels durchaus verständlich. Denn der kurz vorher bei der Taufe feierlich zum Gottessohn erklärte Heiland, auf welchen der 7. Vers des 2. Psalms angewendet wurde, hat nach dem 8. Verse desselben Psalms das Recht, von Gott „die Völker zum Erbe und die Enden der Welt zum Eigentum" zu verlangen. In echt diabolischer Weise mengt sich also in dieses Verhältnis zwischen Vater und Sohn der Teufel ein — ganz wie 1 Mos. 3 —, um sich an die Stelle Gottes zu setzen und sich als den Herrn der weltlichen Reiche auszuspielen. — Wir verstehen somit die evangelischen Versuchungsgeschichten zur vollen Genüge aus der Zeitgeschichte und der Persönlichkeit Jesu heraus und bedürfen gar nicht einer Ergänzung dieses Verständnisses von anderswoher. Wer solche Ergänzung vornehmen möchte, der ist zu der sonderbaren Annahme genötigt, daß die von verschiedenen buddhistischen Erzählungen im Gedächtnis des christlichen Schriftstellers haften gebliebenen Brocken zu einer neuen Erzählung zusammengestückt worden seien.

Um vollständig zu sein, müssen wir jedoch noch auf zwei Punkte der evangelischen Versuchungsgeschichte eingehen, die von den Verfechtern der indischen Vorlage als Instanzen gegen die Ursprünglichkeit dieser Geschichte auf dem Boden der christlichen Evangelien angeführt zu werden pflegen, nämlich die Gestalt des Versuchers und die in Mark. 1, 13 erwähnten Tiere. Bergh, Steck und nach ihnen Garbe sind der Meinung, daß die Vorstellung von dem Teufel, welche in der christlichen Versuchungsgeschichte vorausgesetzt wird, nicht mit derjenigen stimme, welche das Alte Testament und die vorchristliche jüdische Literatur haben. Wenn dabei behauptet wird, daß der Teufel in der jüdischen Anschauung nie so streng persönlich gefaßt sei wie in der Versuchungsgeschichte, so ist festzuhalten, daß das jüdische Denken sich allezeit gegen die völlige Personifizierung des Teufels gewehrt

hat. Es hat vorgezogen, von dem bösen Sinnen und Trachten des menschlichen Herzens zu sprechen. Ein beredtes Zeugnis dafür ist u. a. die talmudische Erzählung von dem יֵצֶר הָרַע, dessen Einsperrung (insoweit also personifiziert) bewirkt hat, daß die Fortpflanzung in der Natur aufgehört hat, und dessen Befreiung nötig ist, um die Fortdauer der Welt zu sichern. Aber das Alte Testament entbehrt doch nicht offenkundiger Zeugnisse von der Vorstellung eines persönlichen Teufels, der sich im Gefolge Jahwes befindet, und an die Menschen herantritt, so jedoch, daß er von den betreffenden Menschen nicht als persönliches Wesen erkannt wird. Hierfür sei auf das Hiobbuch verwiesen, ferner darauf, daß dieser böse von Jahwe gesandte Geist den Saul ängstigt und den David verführt (1 Sam. 16, 14 f. 1 Chron. 21, 1). Er ist der Ankläger eines Menschen Sach. 3, 1 ff. (wie der Verkläger der Menschen Apok. 12, 19). Vor allem aber erinnere ich an 1 Kön. 22, 21 ff., wo der Prophet Micha dem Könige Ahab verkündet, daß „der Geist“ aus der himmlischen Versammlung heraustrat und sich vor Jahwe stellte, indem er sich bereit erklärte, die Propheten des Ahab, der sein Leben verwirkt hatte, zu betören, auf daß sie den König zu dem Feldzuge gegen Ramoth überredeten, auf dem er fallen sollte. Zu beachten ist, daß הָרוּחַ hier männlich gebraucht ist, und es ist sehr wohl möglich, daß dieselbe Auffassung in der Matthäusversion der Versuchungsgeschichte zugrunde liegt. Sie macht diesen bestimmten „Geist“ zum Subjekt, welches Jesum in die Wüste hinaufführte (*ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος*). Bei Lukas ist die Vorstellung eine andere, nämlich die, daß Jesus infolge der Geistbegabung in der Taufe nunmehr „voll heiligen Geistes“ ist und in dem von diesem heiligen Geiste eingegebenen Lebenswandel (*ἐν τῷ πνεύματι*, wozu hier aus dem Vorhergehenden *ἁγίῳ* zu ergänzen ist) „vierzig Tage lang in der Wüste hin und her ging“, während er vom Teufel versucht wurde. In der Matthäusversion steht die halbpersönliche Auffassung von dem nur geistig wirkenden Teufel neben derjenigen von dem leibhaftig erscheinenden. Aber es ist doch wirklich kein bedeutender und auf der Linie der alttestamentlichen Vorstellungen besonders schwieriger Schritt zur

Vorstellung von der leibhaftigen Erscheinung des Satans, da ja die guten Engel dem Abraham, Lot und mehreren anderen leibhaftig erschienen sind. Diese Entwicklung der Idee der bösen Macht läßt sich sogar ohne persischen Einfluß denken, an den indessen in erster Linie zu appellieren wäre, wenn der Fortschritt dieser Vorstellung einer Erklärung von außen her bedürftig erscheint.

Auf der anderen Seite steht die eigenartige Idee der bösen Macht, deren Eingreifen zwischen einer als persönlicher und einer als unpersönlicher zu empfindenden Wirkung schwankt, der ägyptischen Auffassung von Seth (štš, štẖ) nahe, dem verleumderischen Verkläger des neu belebten Osiris, dem Feind des guten Wesens Osiris Un-nefer, dem Verschlinger d. i. Vernichter der menschlichen Leben, die aus seinem Rachen durch Osiris bzw. Horus wieder befreit werden müssen. Gegen Osiris wie überhaupt gegen alle Mächte des Guten befindet er sich samt dem Gefolge seiner bösen Dämonen in beständigem Kampf. Doch bleibt er anderseits (ähnlich dem Satan) immer ein Herrscher im Himmel, der neben dem Horus seine eigene Domäne hat, und es fehlt durchaus die Vorstellung, daß dieser Kampf zwischen gut und böse je beendet wäre. In der Art aber, wie er bei Sonnen- und Mondfinsternissen die himmlischen Gestirne verschlingt u. ä., wirkt seine Vorstellung als unpersönlicher Macht in der Weise des arunkulta [1]) weiter. Trotz der weittragenden Ähnlichkeit ist aber auch hier die Annahme der Entlehnung dieser Idee der bösen Macht nicht erforderlich, da vielmehr die Stammesverwandtschaft von nicht zu unterschätzender Bedeutung bei dieser Ähnlichkeit der Anschauung ist.

Der Satz in Mark. 1, 13 „καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων“ hat nicht nur die um die evangelischen Erzählungen bemühten Indologen befremdet. Er steht merkwürdig unvermittelt da, zumal das zweite Evangelium die Versuchungsgeschichte nicht ausführt. Ob Spitta mit seiner Vermutung recht hat, daß das betreffende

---

1) Darüber Näheres in meinem Buche „Religion und Magie bei den Naturvölkern“ (1914), S. 180 ff.

Blatt des Textes verloren gegangen sei, darf hier wohl auf sich beruhen [1]). Die fraglichen Worte lassen verschiedene Auffassung zu. Die einfachste scheint mir immer noch die zu bleiben, daß mit ihnen in anschaulicher Weise der Wüstenaufenthalt geschildert werden soll, wie ja der zweite Evangelist solche eigenartige und knappe Situationsmalerei liebt. In diesem Falle hätte der Satz, unter Voraussetzung des Verlustes einer ursprünglich vorhanden gewesenen Versuchungsgeschichte, nicht nach, sondern vor dem verloren gegangenen Abschnitt gestanden. Bergh S. 34 hält es aber für wahrscheinlich, daß der Evangelist bei seiner kurzen Darstellungsweise hiermit einen näheren Hinweis auf die Wüste habe geben wollen. Garbe legt auf diesen Satz überhaupt kein großes Gewicht mehr, und zieht (S. 77) den Vers heran, wo im Evangelium Pseudo-Matthäus 18 und 19 erwähnt wird, wie die Drachen dem Jesuskinde ihre Verehrung bezeugen und desgl. die Löwen und Panther dem erwachsenen Jesus in der Wüste. Nun läßt sich der fragliche Satz aus Mark. 1, 13 in der Tat unter religionsgeschichtlicher Beleuchtung anders verstehen; und darauf näher einzugehen, veranlaßt die Meinung Berghs, der Satz müsse aus der Buddhageschichte heraus verständlich gemacht werden, in welcher die Tiere herbeikommen, um dem Sieger zu huldigen, „was ein echt indischer Zug ist“. Von einer Huldigung und Verehrung der Tiere ist jedoch in dem Text nichts angedeutet. In den Worten liegt nicht mehr als ein friedliches, ungestörtes Beisammensein mit den Tieren. Das aber ist eine Vorstellung, die sich der Evangelist keineswegs aus Indien holen mußte. Wir brauchen nur an die Schilderung des messianischen Zukunftsbildes mit dem Frieden in der animalischen Natur zu denken, die Jesaja 11, 6. 7 entwirft, oder an Daniel in der Löwengrube (Dan. 6) oder an den Trost, den Elihu dem Hiob spendet (Hiob 5, 22 f.): „Der Verheerung und Teuerung darfst du lachen und brauchst dich vor den wilden Tieren im Lande nicht zu fürchten; sondern mit den Steinen auf dem Felde bist du im Bunde und

---

1) Vgl. Fr. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 50.

die wilden Tiere des Feldes werden Frieden mit dir halten." In der späteren jüdischen Literatur ist dieser Friedenszustand nicht selten in breiter Ausführlichkeit gezeichnet worden, z. B. im Testamentum Naphtali, dessen Schilderung, mag sie auch erst in christlicher Zeit fixiert worden sein, sicherlich auf keine anderen Vorbilder als die prophetischen Zukunftsgemälde zurückgeht. Hier heißt es Kap. 8: „Wenn ihr Gutes tut, wird der Teufel vor euch fliehen, und die Tiere werden sich vor euch fürchten, und die Engel werden sich eurer annehmen." [1])

Nun läge es aber, abgesehen davon, bei dem „neuen Adam" auch gar nicht fern, an das paradiesische Leben des ersten Adam zu denken, das jetzt eine Erneuerung erfährt in der Lebensgeschichte dessen, der in der Jordantaufe von Gott zum Gottessohn deklariert worden ist und so ähnlich wie der erste Adam unmittelbar von Gott den Urgrund seiner seelischen Existenz empfangen hat. Er, der zweite Adam und Anfänger des neuen Menschengeschlechtes, besteht die Versuchung, an welcher der erste Adam gescheitert ist, und deshalb bleibt für ihn der paradiesische Zustand bestehen. Wir sehen sonach, daß es keineswegs in der alttestamentlichen Anschauung an Zügen fehlt, die uns die Ausdrucksweise von Markus 1, 13 als eine durchaus bodenständige auf dem Boden der Evangelien erkennen lassen. Zum Überfluß bietet aber das westliche Asien, das wirklich mit Palästina in Verkehr stand, auch sonst die Auffassung dar, daß der wahrhaft Fromme mit den Tieren auf gutem Fuße lebt, seien es reißende oder ungefährliche Tiere. Unter den Fragmenten des Varro findet sich die Sage von den Gallen, den Kybeleeunuchen, die einen Löwen mit ihren Zimbeln so sanft machten, daß sie ihn streicheln konnten. Auch auf Engidus (Eabanis) Verhältnis zu den Tieren des Feldes darf hingewiesen werden, das, nachdem er der sinnlichen Versuchung nachgegeben, für immer gestört ist (vgl. Gilgamesch-Epos, Ausgabe von A. Ungnad und H. Greßmann, Taf. I, Z. 173).

---

1) *ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν.*

3. Das Seewandeln Petri.

Zu der im 14. Kapitel des Matthäusevangeliums erzählten Episode von dem auf dem See seinem Herrn entgegenschreitenden Petrus soll eine buddhistische Parallele vorliegen, „deren Ähnlichkeit weit über das gewöhnliche Maß hinausgeht". So wenigstens Garbe, während v. d. Bergh vorsichtig genug war, seine Meinung so zu formulieren: „Mir kommt es nicht unmöglich vor, daß die besprochene Petrus-Anekdote — wenn auch natürlich indirekt — einem indischen Gedankenkreis entlehnt ist". B. läßt also für den Fundort der Vorlage von Petri Seewandeln den weiten Spielraum zwischen irgendwelcher indischen, nicht einmal buddhistischen, Sage und der in schriftlicher Fixierung vorliegenden Erzählung vom Flußwandeln eines Buddhisten. Diese Analogie ist in der einleitenden Erzählung von Jâtaka 190 folgendermaßen zu lesen: Ein bekehrter Laienbruder kam eines Abends an das Ufer des Aciravatî. Der Fährmann hatte sein Fahrzeug ans Ufer gezogen. Als nun jener kein Schiff sah, trat er, vom freudigen Gedanken an Buddha getrieben, auf den Fluß. Seine Füße sanken im Wasser nicht ein, er ging wie auf festem Boden. Als er aber in die Mitte gelangt war, sah er die Wellen und wurde gewahr, daß er sich auf dem feuchten Element befand. Da wurden seine freudigen Gedanken an Budha schwächer, und seine Füße begannen einzusinken. Doch er erweckte wieder stärkere Buddhagedanken und kam so über den Fluß hinüber bis in das Jetavana, den von Anâthapindika dem Buddha geschenkten Park, wo er den Meister begrüßte und sich ihm zur Seite setzte. Dieser fragte ihn: „Du bist wohl, o Laienbruder, auf deinem Wege ohne große Beschwerde hierher gekommen?" Jener antwortete: „Herr, da ich vom freudigen Gedanken an Buddha erfüllt war, nahm ich meinen Weg über das Wasser und kam hierher, wie wenn ich auf festem Boden ginge." Darauf sprach der Meister: „Nicht nur jetzt hast du, o Laienbruder, da du dich an die Buddhavorzüge erinnertest, einen festen Untergrund erlangt, sondern auch früher schon fanden Laienbrüder inmitten des Ozeans, als ihr Schiff zertrümmert war, einen

festen Untergrund, da sie der Buddhavorzüge gedachten (nach der Übersetzung des Jâtakam von J. Dutoit II, S. 130).

Unstreitig gehört das Jâtakam-Werk mit seinen 547 Erzählungen und Sagen über frühere Existenzen des Buddha zu den interessantesten Teilen des Sutta-Pitaka. Aber wir können nicht annehmen, daß die umfassenden prosaischen Einleitungsstücke zu den wenigen Versen bereits in vorchristlicher Zeit redigiert seien. Vielmehr wird die Ausarbeitung der Jâtakas von den meisten Indologen ins dritte bis fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung gesetzt. Von einer literarischen Abhängigkeit kann folglich keine Rede sein; nur mündliche Überlieferungen, an die allein ja auch Bergh zu denken scheint, käme in Betracht.

Bei bloßer Betrachtung der äußerlichen, in die Augen springenden Züge mag hier eine wirklich auffallende Ähnlichkeit mit der evangelischen Geschichte von Petri Seewandeln vorzuliegen scheinen. Nicht nur hinsichtlich des Wandelns auf dem Wasser, sondern auch hinsichtlich des vorübergehenden Sinkens und der Unsicherheit des Wandelnden stimmen beide Geschichten überein. Allein die Vertiefung in den Geist der Geschichten zeigt sofort eine fundamentale Verschiedenheit. Und auf diese Verschiedenheit oder Ähnlichkeit der beiderseitigen Anschauungssphären kommt es uns hier an, wo es sich um die etwaige Möglichkeit der Entlehnung eines Erzählungsstoffes aus der buddhistischen mündlichen Tradition handelt. Da ist aber leicht zu erkennen, daß die sich entsprechenden Erzählungen in den beiden Kultur- und Religionsschichten je eine besondere Anschauungsweise zum Wurzelboden haben. Die der buddhistischen Erzählung zugrunde liegende Anschauung ist die, daß jeder wahre Weise und Asket durch die Kontemplation und Askese von der Schwere der Körperlichkeit in dem Maße befreit wird, daß er durch die Luft fliegen, in der Luft stehen und auf dem Wasser gehen kann. Für die letztgenannte Fähigkeit bringt die Geschichte eine Art von Beweis, und der Ausspruch des Buddha verallgemeinert das an diesem einen Falle Beleuchtete für die Laienbrüder überhaupt. Die Verallgemeinerung erstreckt sich aber auch auf die Seefahrt und den Schiffbruch. Diese Auffassung ist dem Buddhismus nicht eigen-

tümlich. Sie war ein Bestandteil der samothrakischen Mysterien, die, wahrscheinlich aus Phönizien stammend und auf der griechischen Insel Samothrake in besonderem Maße kultiviert, in erster Linie ein Kult der Seeleute gewesen zu sein scheint. Viele vornehme Leute aus Griechenland und Italien machten die Reise nach Samothrake, um sich in diese Mysterien einweihen zu lassen. Die Eingeweihten, von denen auch eine Art Sündenbekenntnis verlangt wurde, waren vor Unfällen auf dem Meere gesichert. Theophrast (Charact. 25) berichtet, daß sie sich Leibbinden umlegten, in denen der Schutz der mystischen Kraft enthalten war. Wir denken in diesem Zusammenhange auch wohl unwillkürlich an den Schleier, den Leukothea, eine auch mit Samothrake in Verbindung stehende Göttin, dem Odysseus gab, damit er das Eiland der Phäaken schwimmend erreiche. Plinius weiß in seiner Naturgeschichte (VII, 2, 9) von den im Pontus wohnenden Thibiern zu sagen, daß sie nicht untersinken können, selbst nicht, wenn sie mit Kleidern beschwert sind; und Plinius, der ungefähr gleichzeitig mit den Evangelisten ist, beruft sich hierfür auf Phylarch, der um 200 v. Chr. lebte. Wollte jemand hier im Ernst die schwache Möglichkeit in Betracht ziehen, daß jene Thibier über die sehr schmale Brücke der baktrisch-griechischen Zivilisation hinweg von Indien her beeinflußt worden seien, so darf er doch anderseits nicht die viel gewichtigere Tatsache übersehen, daß ebendort ganz allgemeine Elemente des primitiven Völkerlebens anklingen oder direkt wirksam gewesen sein dürften. Die Festigkeit gegenüber den Elementen Feuer, Wasser, Luft und die Unabhängigkeit von ihnen ist durchaus keine Spezialanschauung im Buddhismus resp. im indischen Geistesleben, sondern sie findet sich in ziemlich weltweiter Verbreitung unter den Völkern. Es darf auch daran erinnert werden, daß die Medizinmänner der Primitiven sich selbst häufig dadurch beglaubigen, daß sie ihrem Publikum von magischen Luftreisen erzählen, sei es, daß sie von Baum zu Baum geflogen oder zur himmlischen Milchstraße entrückt gewesen seien, von wo sie ihre geheimen Kenntnisse mitbrachten. Kehren wir nach dieser kleinen Abstreifung in die asiatischen Gegenden zurück, so darf das Gilgamesch-Epos auch in

diesem Zusammenhange nicht unerwähnt bleiben, sofern es (Taf. X) den Sonnengott Schamasch als den einzigen bezeichnet, der je über das Meer ging. Als Gilgamesch nach Engidus Tode zu Utnapischtim über Berge, Steppen oder Meere gehen wollte und eine große Anzahl van Hindernissen überwunden hatte, gelangt er an das große Wasser, wo ihm Sabitu eröffnet: „Nicht gab es, o Gilgamesch, je eine Überfahrt, und keiner, der seit langer Zeit anlangt, geht über das Meer. Über das Meer ging nur Schamasch der Gewaltige. Außer Schamasch — wer ging hinüber? Schwierig ist die Überfahrt, beschwerlich sein Weg, und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind." Eine in sachlicher Hinsicht nähere Parallele finden wir bei den Omaha, welche in der Stiftungslegende ihrer Waschiska-Athin-Zeremonie von dem göttlichen Stifter, dem Gesandten der Gestirne und der Tiere, d. h. der überirdischen Mächte zu sagen wissen, daß er, in seine Heimat vom Lande der Menschen zurückkehrend, dahinwandelte über den Spiegel des großen Sees, daß aber denselben Pfad die freilich des irdischen Leibes entkleidet gedachten Kinder wandeln, die er mit sich nimmt. Das aber wiederum ist genau dieselbe Vorstellung, wie sie im alten Ägypten anzutreffen ist, wenn die Ankunft der Toten im Reich der Seligen beschrieben wird. So wird der Weg des Toten nach der großen Nekropole Ra-sṯaw im 17. Kapitel des Totenbuches von dem Vollendeten selbst also beschrieben: „Ich bin's der die Wasser werden ließ, der den Thron aufrichtet; ich mache meinen Pfad in Jnet (im Wüstenland der Nekropole) und im großen See" (irt wꜣtj m 'Jnt m š wr). [1]) Auch hier ist die Vorstellung ganz geläufig, daß der Weg zum ewigen Leben über das Wasser zurückgelegt wird. In allen diesen Erzählungen und Vorstellungen haben wir weit zutreffendere Analogien zu der Jâtakageschichte als in der evangelischen Geschichte von Petri Seewandeln.

Diese besagt nämlich, daß der gläubige Jünger Jesu in der unmittelbaren Gemeinschaft seines Herrn durch alle Gefahren

---

1) In der Textausgabe des Totenbuches von R. Lepsius nach dem hieroglyphischen Papyrus von Turin Pl. XLIV (Kap. 117).

sicher hindurch geht, selbst über die aufgeregten Wellen des Sees, wie der Herr selbst. Petrus zeigt in dem Aufrufe: „Herr, wenn du es bist, so heiße mich zu dir kommen auf dem Wasser", daß er ebensosehr, wie er dem Herrn die Macht, auf dem Wasser einherzugehen, zutraut, auch bereit ist, auf Jesu Wort hin das gleiche zu wagen (V. 28). Die Quelle dieser Zuversicht und dieses Vermögens ist eine andersartige, als in der buddhistischen Anschauung. Während der indische Laienbruder gerade dadurch und nur solange auf dem unsicheren Elemente zu schreiten vermag, wie er sich seiner Lage nicht bewußt ist, also infolge seines ekstatischen Zustandes: ist Petrus nur im vollen Bewußtsein um seine Lage derselben mächtig, infolge des Glaubens. Dort Ekstase in der Region des Unbewußten und demgemäß magischer Effekt, hier ein vollbewußter psychischer Akt, daher menschliches Schwanken zwischen Glaubenskraft und Fleischesohnmacht und das aus dem Wanken durch das persönliche Verhältnis zu Jesus wieder aufgerichtete Vertrauen — religiöser Effekt.

Ist schon wegen der Jugend der Jâtakalegende ihr Hinüberwandern ins Urchristentum höchst unwahrscheinlich, so wird durch die gesamte Anschauungsweise, die sich in ihr geltend macht und eine nähere Verwandtschaft zu den vorerwähnten heidnischen Parallelen hat, auch die Annahme einer Entlehnung aus dem gesamten Anschauungskreise des Buddhismus in weite Ferne gerückt. Weder im Alten Testament, noch im Neuen Testament sind Analogien für das wunderbare Wirken aus dem Trancezustande vorhanden, und die in Rede stehende evangelische Geschichte unterscheidet sich eben in diesem Punkte fundamental von der buddhistischen. Die neutestamentliche Erzählung versetzt uns auf genau denselben Boden der Anschauung, auf dem Jesus steht, wenn er seinen gläubigen Jüngern das Vermögen zu wunderbaren Taten zuerkennt (vgl. Matth. 17, 20. 21. 23). Dieser Boden ist aber im Alten Testament schon vorbereitet. Auch im Alten Testament fehlt es keineswegs an Gedanken, die der in dieser Petrusgeschichte ausgesprochenen religiösen Überzeugung sehr nahe verwandt sind. Wenn im 107. Psalm, V. 25—30 der himmlische Herr als der absolut Naturüberlegene

angerufen wird, der mächtige Stürme und Wellen erregt, aber auf den Angstruf der Seefahrer das Ungewitter stillt, die Wogen besänftigt und das Schiff samt seiner Besatzung ans Land bringt; und wenn der fromme Sänger in den Schlußversen des 77. Psalms die in der jüdischen Religion lebendige Erinnerung an jenen Tag feiert, da das ganze Volk bei seinem fluchtartigen Auszuge aus Ägypten trockenen Fußes durchs Schilfmeer ging und errettet ward, weil auch im Meere und in großen Wassern der Pfad Gottes ist: so ist es deutlich, daß die neutestamentliche Erzählung vom Seewandeln des Petrus wie seines Meisters einer schon der älteren biblischen Religion eigentümlichen Anschauungsweise angehört und ganz auf der Linie, auf welcher der biblische Glaube sich ausgestaltete, sich bewegt: kurz daß diese Geschichte dem Geist der biblischen Religion entspricht und daher einer Erklärung aus fremden Kulturelementen nicht bedarf.

4. Die wunderbare Speisung.

Die von Bergh schon gänzlich ausgeschaltete, aber von Garbe wieder aufgenommene buddhistische Analogie zu den evangelischen Geschichten von der Speisung der Vier- oder Fünftausend findet sich wiederum im Jâtakam. Die 78. der Jâtakaerzählungen hat die Bekehrung des geizigen Großkaufmannes Maccharikorija (d. i. der geizige Reiche) bzw. in seiner späteren Existenzweise Illisa zum Gegenstande. Eines Morgens, so heißt es, hatte der Buddha die Absicht, eine Bekehrung zu bewirken, und er erkannte als geeignetes Objekt seiner Wirksamkeit den 45 Yojanas entfernt wohnenden Geizhals. Nun wird umständlich erzählt, wie dieser, aus dem Königspalaste heimkehrend, infolge des Anblicks eines auf der Straße einen Pfannkuchen essenden armen Mannes Verlangen nach der gleichen Speise bekam, dieses Verlangen jedoch nicht zu befriedigen wagte aus Furcht, den Bewohnern des Ortes davon abgeben zu müssen. Nachdem er dem Verlangen tagelang widerstanden, bis er schwer krank geworden, suchte ihn seine Frau zum Genuß eines Kuchens zu überreden. Da er ihre Vorschläge, für den ganzen Ort, für die Anwohner der Straße, für die Hausgenossen, für die Familienmitglieder, für sie und ihn

Kuchen zu backen, nacheinander ablehnte, so beharrte sie dabei, daß sie wenigstens für ihn allein Pfannkuchen backen dürfe. Der Mann willigte unter der Bedingung ein, daß der Pfannkuchen nur aus zerbrochenen Reiskörnern gebacken werde und oben auf dem Söller, damit der Geruch sein Vorhaben nicht verrate. Buddha beobachtete das aus der Ferne und sandte den Thera (d. i. den Alten) Mogallâna durch die Luft zu jenem Dache, um etwas Reiskuchen zu holen, womit der Meister am selben Tage 500 Mönche im Kloster speisen wollte. Der Thera begab sich sogleich „durch seine Wunderkraft zu dem Flecken und stand an der Öffnung des Söllerfensters in der Luft“. Bei seinem Anblick erwachten in dem Kaufmann von neuem Geiz und Furcht. Nach langem, wiederum in indischer Umständlichkeit erzählten Verhandlungen, und nachdem Mogallâna das ganze Söllergemach plötzlich mit Rauch erfüllt hatte, lenkte der Geizige ein. Er wagte nicht, den Thera noch weiter zu reizen, aus Besorgnis, er würde nunmehr das Haus in Brand setzen. Er sagte also zu seiner Frau: „Backe einen kleinen Kuchen und gib ihn dem Asketen.“ Da sie aber eine Kleinigkeit auf die Pfanne legte, wurde ein großer Kuchen daraus, der die ganze Pfanne erfüllte. Der Mann dachte, „sie hat ein zu großes Stück genommen“, nahm selbst mit dem Stiel des Löffels ein bißchen und legte es auf die Pfanne. Aber der Kuchen wurde noch größer als der vorige. Da verlor er die Lust und wollte dem Thera einen der fertigen kleinen Kuchen geben. Jedoch die anderen blieben wie fest gewachsen daran hängen. Während das Ehepaar sich vergeblich abmühte, die Kuchen auseinanderzureißen, verlor der Mann im Schweiße der Anstrengung den Appetit und sagte: „Ich brauche keine Kuchen mehr, gib sie dem Mönch samt der Schüssel.“ Darauf erklärte der Thera beiden die „Lehre“, setzte ihnen die Vorzüge der „drei Kleinode“ (d. i. die „drei Zufluchten“: Buddha, die Lehre, die Gemeinde) auseinander und zeigte ihnen die Frucht des Almosengebens. Als der Großkaufmann dies hörte, sprach er befriedigt: „Kommt her, setzt euch auf dieses Holzdach und verzehrt die Kuchen.“ Der Thera erwiderte: „Der Völlig-Erleuchtete hat sich im Kloster mit fünfhundert Mönchen nieder-

gesetzt, um die Kuchen zu essen. Wenn es euch gefällt, so laßt euere Gattin die Kuchen und Milch und anderes mitnehmen und zum Meister hingehen, und kommt mit." Als der Kaufmann meinte, der Aufenthaltsort des Buddha, jenes Kloster in Jetavana, wäre doch gar zu weit, um ihn noch rechtzeitig zu erreichen, erklärte ihm der Thera, daß dieser Weg auf wunderbare Weise gleichsam im Handumdrehen zurückzulegen sei. Darauf stellte sich der Thera ans obere Ende der Treppe und befahl: „das untere Ende der Treppe soll am Torerker des Jetavana sein." Und so war es. — Nun wird erzählt, wie die Frau in Buddhas Almosenschale einen Kuchen legte, und wie der Erleuchtete und seine fünfhundert Mönche davon aßen. Der Kaufmann und seine Frau gingen unterdessen umher, Milch, Honig, Zucker und zerlassene Butter verteilend. Darauf beendete der Meister samt den fünfhundert Mönchen sein Mahl und der Großkaufmann und seine Gattin aßen auch, so viel ihnen beliebte. Die Kuchen aber wurden nicht alle; und auch nachdem allen Bewohnern des Klosters und allen Verzehrern der Überbleibsel davon gegeben war, nahmen sie noch kein Ende. Da teilten sie dem Erhabenen mit: Herr, der Kuchen wird nicht alle. — Werfet ihn darum an den Torerker des Jetavana! befahl Buddha. Und sie warfen die Kuchen in eine Höhle unweit vom Torerker, und noch heute nennt man den Ort am Ende der Höhle den Pfannkuchen. — Darauf ging der Kaufmann mit seiner Gattin zu dem Erhabenen hin und stellte sich ihm zur Seite. Der Erhabene verrichtete die Danksagung. Am Schluß der Danksagung gelangten die beiden zur Frucht der Bekehrung. Dann verabschiedeten sie sich, und indem sie am Torerker die Treppe hinabstiegen, gelangten sie plötzlich wieder in ihr eigenes Haus. Von da an gab der Großkaufmann sein Geld im Betrage von 800 Millionen für die Buddhalehre aus. (Nach der Übersetzung von J. Dutoit I, S. 335—348.)

Wer den ganzen Tenor dieser Erzählung, sowie die in ihr hervorgehobenen Hauptpunkte beachtet, wird gewiß nicht auf die Meinung verfallen, daß in ihr das Vorbild der neutestamentlichen Speisungsgeschichte gegeben sei. Ja mag auch eine um

Jahrhunderte ältere mündliche Version dieser Jâtakageschichte vorhanden gewesen sein und sehr abweichend gelautet haben, eine greifbare Analogie zu den Speisungsgeschichten der Evangelien könnte sie doch nimmermehr bedeuten. In der buddhistischen Geschichte sind aber zwei Anlässe für sie angegeben. Einmal ist die Begebenheit, welche erzählt werden soll, dadurch eingeleitet, daß Buddha eine Bekehrung vornehmen wollte, und er bewirkt dieselbe auf dem Wege der wunderbaren Substanzvermehrung, die fort und fort geschieht und nur dadurch ein Ende nimmt, daß die Kuchen in die Höhle geworfen werden. Zum anderen stoßen wir gegen Schluß auf die beliebte Wendung, durch welche die Erzählung als eine ätiologische gekennzeichnet wird: und noch heute heißt jener Ort in der Höhle Pfannkuchen. Wir sehen also bis zu einem gewissen Grade in den Werdegang der Legende hinein, die aus mindestens zwei Erzählungen zusammengeflossen ist, von denen die eine ihren Ursprung dem Bestreben verdankt, für jenen alten nicht mehr verständlichen Namen des Platzes in der Höhle eine volkstümliche Erklärung zu geben. Kurz, wir bewegen uns auf dem Boden der indischen Märchenerzählung.

Alle Einzelvorgänge dieser Geschichte zeigen kaum Analogien zur evangelischen Speisungserzählung. Die Veranlassung des Wunders ergibt sich im Evangelium aus den Umständen von selbst, während sie im Jâtakam aus bestimmter Absicht folgt; denn daß im Jetavana Mangel geherrscht hat, ist weder angedeutet, noch anzunehmen; und daher trägt die ganze Geschichte den Stempel des Gemachten und Gekünstelten. Als Analogie könnte man anführen, daß das Ehepaar ebenso wie die Jesusjünger sich am Austeilen der Nahrungsmittel beteiligte. Aber das Ehepaar gehört noch nicht zur Jüngerschoft, sondern ist noch auf dem Wege zur Bekehrung. Zudem ist die Mittlerrolle des Thera ganz eigentümlich gegenüber dem Evangelium. Sollten wir wirklich annehmen, daß dieser indische Legendenstoff ins Christliche übertragen wäre, so hätte man auch dem Thera einen Jünger Jesu substituiert, und dadurch die vom Herrn seinen Jüngern verheißene große Kraft in einem solchem Falle gewiß

ausdrücklich bewährt sein lassen. Auch die dem Buddha zugewiesene Rolle ist von derjenigen Jesu gänzlich verschieden. Garbe übergeht alle Differenzen und gewährt in seiner kurzen Behauptung der Ähnlichkeit überhaupt keinen Einblick in den Gang und die Einzelzüge der buddhistischen Erzählung. Aus Garbes Darstellung gewinnt man vielmehr den Eindruck, Buddha habe sich mit seinen fünfhundert Mönchen ähnlich wie Jesus mit der großen Volksmenge in einer Notlage befunden und die Mönche mittels eines in seine Almosenschale gelegten Brotes gesättigt. Von der umständlichen Vorgeschichte auf dem Söller, in der ja das buddhistische Wunder sich schon vollzieht, erwähnt Garbe kein Wort, ebensowenig von der wunderbaren Fahrt der drei zum Kloster. In diesen Zügen ist aber die buddhistische Erzählung einigen sonst in der Völkerwelt anzutreffenden Legenden viel ähnlicher, als der christlichen Speisungsgeschichte — ohne daß natürlich irgendwie daran gedacht werden könnte, daß zwischen der buddhistischen und den primitiven Speisungsgeschichten eine Verwandtschaft bestände. Nehmen wir z. B. zwei Speisungsgeschichten aus dem Sagenkreise nordamerikanischer Indianer. In der oben erwähnten Geschichte von dem ins Büffelland gewanderten jungen Manne wird weiterhin folgender Vorgang erzählt. Eines Tages kam das Kalb zum Vater und fragte: Vater, bist du hungrig? Der Mann sagte: Ja. Da sagte das Kalb: Vater, schlag mich auf die Stirn, aber nicht zu hart. Als der Mann das tat, fiel Pemmican herab und tropfte auf das Gras. Als der Mann von diesem Fleischkuchen genug gegessen hatte, legte er weg, was übrig blieb. Dann ging er weiter. Da kam das Kalb wieder und fragte, ob er Durst habe. Nachdem es eine Weile im Erdboden gescharrt hatte, sprang Wasser heraus, und der Vater trank. So verschaffte ihm das Kalb fort und fort Speise und Trank. — Dieselbe Rolle wie hier das Büffelkalb bzw. das geheimnisvolle Kind spielt in der Sage der Mandan das wunderbar erzeugte und geborene Kind, das Sonnenkind. Als der Mandanstamm einmal nahe daran war, vor Hunger zugrunde zu gehen, schenkte dieses Kind vier Büffel und sagte, daß dieselben sie für immer mit Nahrung ver-

sorgen würden. Nachdem das Volk gegessen, war noch ebensoviel Fleisch vorhanden wie zuvor.

Derartige Geschichten haben mit der buddhistischen das gemeinsam, daß schon die Beschaffung der Speise eine wunderbare ist; sie wird von dem aus einer anderen Welt stammenden und mit dieser anderen Welt in Verbindung stehenden Wesen produziert oder dargereicht, ganz so wie der Thera die erstaunliche Kraft besitzt, die Kuchen durch wunderbare Wirkung werden und wachsen zu lassen. Dies ist ein der evangelischen Geschichte fremder Zug. Ihre Ähnlichkeit mit der buddhistischen besteht lediglich darin, daß die sehr geringe Menge von Speise für eine ganz unverhältnismäßig große Anzahl von Personen zureicht, ein Umstand, der auch in Volksspeisungsgeschichten der primitiven Völker wiederkehrt. Aus diesem Umstande ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen buddhistischer und christlicher Geschichte zu konstruieren, derart daß die Jâtakageschichte oder deren mündliche Vorläuferin das Vorbild der neutestamentlichen Speisungsgeschichte gewesen sei, ist unmöglich. Garbe erblickt den springenden Punkt darin, „daß auch zwölf Körbe voll Brocken übrig bleiben", was aber nur in der evangelischen Geschichte vorkommt. Da sich in Wirklichkeit diese Ähnlichkeit auf das „Übrigbleiben" überhaupt reduziert, so besitzt eben in diesem Punkte die buddhistische Geschichte keine größere Ähnlichkeit mit der neutestamentlichen als mit zahlreichen primitiven. Außerdem betont Garbe die Fünfzahl als eine im Buddhismus sehr häufige und aus ihm entlehnte Zahl. In den Evangelien jedoch, die insgesamt sechs Speisungsgeschichten enthalten, spielt die Fünfzahl keine hervorragende Rolle. Jedes Evangelium überliefert diejenige Speisungsgeschichte, in welcher mit fünf Broten und zwei Fischen die Fünftausend gespeist werden und zwölf Körbe mit Brocken übrig bleiben. (Matth. 14. Mark. 6. Luk. 9. Joh, 6); außerdem findet sich Matth. 15 und Mark. 8 die Speisung der Viertausend mit sieben Broten und einigen Fischen und das Einsammeln der Brocken in sieben Körbe. Von einer Vorherrschaft der Fünfzahl kann also nicht gesprochen werden. Vielmehr ergibt sich aus diesen Zahlenangaben, wie aus dem ganzen geschilderten Hergange der Erzählung eine auf-

fallende und durchgreifende Differenz, die bei einer unbefangenen Vergleichung den Gedanken an eine Abhängigkeit der evangelischen Erzählung von der buddhistischen vollständig fernhält.

* * *

Alles in allem kann unser Ergebnis nicht anders lauten, als daß die buddhistischen Parallelen nicht als Vorbilder für die entsprechenden evangelischen Erzählungen in Anspruch genommen werden können. Der Hauptfehler, der zur gegenteiligen Ansicht führte, ist derselbe, den die Entlehnungshypothese oft begeht, die Einseitigkeit in der Auswahl des zu berücksichtigenden Materials oder der Mangel an allgemeiner religionsgeschichtlicher Orientierung. Denn der erste Anstoß zur Umsetzung solcher Analogien in Abhängigkeitsverhältnisse geht auch hier davon aus, daß man nur die Parallelen aus zwei bestimmten Religionen einander gegenüberstellt, ohne darauf zu achten, was ansonsten die Religionsgeschichte an ähnlichen Zügen aufweist. Wer irgendein einziges Religionsgebiet mit dem neutestamentlichen Schrifttum vergleicht, der erstaunt immer über die Fülle der Ähnlichkeiten, die sich selbst auf Einzelzüge erstrecken, und zwar in dem Maße, daß kein anderer Ausweg übrig zu bleiben scheint als die Annahme der Entlehnung. Sehr schnell verschiebt sich aber dieser Eindruck, wenn man ein drittes oder mehrere Religionsgebiete zum Vergleiche heranzieht und nun beobachtet, daß diese scheinbar auffälligen Einzelzüge nicht nur zweimal sondern wiederholt, ja in vielen Fällen geradezu überall sich finden. Man erkennt dann, daß es sich da um teils objektiv durch göttliche Offenbarung, teils subjektiv durch die menschliche Psyche gegebene Formen der von der Religion an sich unabtrennbaren Grundmomente handelt. Viele solcher Analogien verstehen sich unschwer als die allenthalben in der Menschheit sich durchringenden religiösen Grundauffassungen, mögen dieselben nun zum Teil vielleicht auf Uroffenbarung zurückgehen und als deren Reste angesehen werden, oder mögen sie die unvollkommene Deutung sein, welche die fortgehende Selbstbezeugung Gottes seitens der Völkerpsyche erfährt, oder mögen

sie als lediglich subjektive Vorstellungen zu verstehen sein, mittels deren der religiöse Sinn die Weltgeschehnisse ergreift.

In der Tat ist erst die allgemeine Religionsgeschichte imstande, mit ihrer Überfülle von Ähnlichkeiten und Entsprechungen die erforderlichen Richtlinien für eine unbefangene Beurteilung der zwischen zwei einzelnen Religionen bestehenden Ähnlichkeiten zu bieten. Der Fehler, vorschnell Entlehnungen zu behaupten, wird ja nicht nur gegenüber dem Christentum gemacht, sondern überall dort, wo eine spezielle Religionsvergleichung ohne die Grundlage der allgemeinen Religionsgeschichte betrieben wird. So hat z. B. jüngst Foucart in seinem Buche „Les mystères d'Eleusis" (Paris 1914), in Verfolgung der früher von ihm angegebenen Ziele, die eleusinischen Mysterien aus dem Ägyptischen hergeleitet, indem er sie als umgewandelte Isismysterien aufzuweisen versuchte. Auch diese These, die vielfach Eindruck gemacht zu haben scheint, hat sich mir bei genauer Prüfung als gänzlich unhaltbar erwiesen. Auch hier liegt nicht nur keine Entlehnung, sondern lediglich eine nicht einmal sehr nahe Ähnlichkeit vor, wie ich demnächst an anderem Orte ausführlich dartun werde. Die Behauptung Foucarts beruht auf derselben Einseitigkeit wie die Annahme buddhistischer Einflüsse auf unsere kanonischen Evangelien.

Hätten die urchristlichen Kreise irgendwie das Bedürfnis empfunden, das geschichtliche Lebensbild des Heilandes mit fremden Farben zu übermalen und aus der buddhistischen, schriftlichen oder mündlichen, Legende zu ergänzen, dann hätte ihnen nichts näher gelegen als — worauf schon Ed. Lehmann a. a. O. S. 84 hingewiesen hat — die „Lücke im Leben Jesu" auszufüllen und die Entwicklung Jesu nach buddhistischen Sagenstoffen zu konstruieren. Mit dieser ganz richtigen Erkenntnis arbeiteten ja die Notovitsch u. a. Aber gerade da, wo die geschichtliche Kunde nichts bot, haben auch unsere kanonischen Evangelien nichts Fremdes eingefügt. Es ist mir nicht einmal wahrscheinlich, daß die apokryphen Evangelien durch Anleihen in Indien ihren ergänzenden Stoff bekommen haben. So gewiß die urchristlichen Kreise sich in die neue Religion vielfach nur dadurch finden und dieselbe sich zu eigen machen konnten, daß sie ihr vorhandenes

religiöses Vorstellungsgut in einem allmählichen Prozeß umprägten; und so gewiß daher mancherlei Vorstellungsformen wie die des Logos zu Hilfe genommen wurden, um den Gehalt der christlichen Religion ins Zeitbewußtsein aufzunehmen: ebenso gewiß ist, daß die junge christliche Religion eine in sich selbst geschlossene und vollständige Gesamtanschauung gewesen ist, die innerlich reich und selbständig genug war, um sich nicht unter fernem Anschauungsgute nach Ergänzungen umzusehen. Geschweige denn beim Buddhismus, der nicht nur äußerlich sondern auch innerlich vom Christentum durch eine Welt geschieden ist, dessen Auffassung vom Menschen, seinen Kräften, seinen Hilfsbedürfnissen und der Heilsverwirklichung durchweg eine entgegengesetzte ist.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Verwandtschaft zwischen Evangelium Johannis und dem 1. Johannesbrief.

Von

Prof. Dr. **Wilhelm Soltau** in Zabern i. E.

Es ist bekannt, daß der 1. Johannesbrief, wenigstens im Stil und Wortschatz, viele Anklänge an das Evangelium bzw. an Teile des Evangeliums Joh. aufweist. „Die Verwandtschaft zwischen Johannis und 1. Johannis, den beiden der Form nach so verschiedenen Schriftwerken, ist (nach Jülicher [1])) eine ganz frappante."

Schon früher [2]) wandte ich hiergegen ein, daß die Verwandtschaft im Wortschatz, Stil und Begriffswelt nicht blind gegen die großen Gegensätze, welche vorhanden sind, machen dürfe.

Erst dann dürfen aus jener Konkordanz bindende Schlüsse gezogen werden für die Identität des Autors, der Dogmatik und den schriftstellerischen Ursprung beider Werke, wenn diese Gegensätze hinreichend geklärt sind.

Im folgenden sollen daher zunächst einige Richtlinien gezogen werden, welche zu beobachten sein werden, wenn nicht Geschmacks-

1) Einleitung [5], S. 213 f.

2) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1910, S. 343.

urteile und Vermutungen an die Stelle wissenschaftlich begründeter Hypothesen gesetzt werden sollten.

Vor allen Dingen ist genauer zu umgrenzen, welche Abschnitte des 4. Evangeliums Verwandtschaft mit 1 Joh. zeigen, welche nicht.

Ohne alle Beziehung zu 1 Joh. stehen folgende Teile des Evangeliums:

1. Die Grundschrift (G), welche, wie ich Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft 1915, S. 25 f. zeigte, aus synoptischen Perikopen und einigen Legenden (Joh.-L.) zusammengesetzt war [1]).

2. Auch die späteren Hinzufügungen und Ergänzungen, die (wie ich Zeitschr. f. d. Neutest. W. 1915, 47 f. gezeigt hatte) von dem Evangelisten namentlich in Kap. 7—13 ausgehen, zeigen nicht die mindeste Verwandtschaft im Stoff, in Sprüchen oder in allgemeineren Anschauungen. Die einzige Stelle des Evangeliums, welche sich mit 1 Joh. (3, 8; 3, 15; 4, 6) berührt, ist Joh. 8, 44—47. Den Nachweis, inwieweit hier Entlehnung stattgefunden hat, muß ich andern überlassen. Ich bin dazu nicht imstande.

3. Auch mit den johanneischen Reden, auf welche die Verwandtschaft mit 1 Joh. beschränkt werden müßte, ist dieselbe doch nur in geringem Maße anzunehmen. Vor allem ist bemerkenswert, daß im 1 Joh. nichts die Kunde der vier großen Reden verrät, welche die berühmten Parabeln behandeln (weder von 5, 19—47 [2]), noch von 6, 32—63; 10, 1—18; 15, 1—8).

4. Die wichtigsten Beziehungen, welche zwischen Joh. und 1 Joh. bestehen, sind negativer Art. Ganz zweifellos kannte der Briefschreiber den Prolog 1, 1—18. Er kannte die Ausführungen über den Parakleten 15, 26; 16, 6 f. Aber in allen Grundanschauungen über das Verhältnis von Gott und Christus

---

1) Höchstens könnte 1 Joh. 5, 13 Bezug genommen haben auf das Schlußwort des Evangeliums Joh. 20, 31.

2) Nur 1 Joh. 5, 9 erinnert ganz oberflächlich an die Erörterungen von 5, 32—36, in ihrer Allgemeinheit beweist das nichts für die Bekanntschaft mit der Rede.

weicht der Verfasser von 1 Joh. bewußt ab von den soeben erwähnten Ausführungen.

Hierfür habe ich bereits 1910 in meinem Aufsatz „Der eigenartige dogmatische Standpunkt der Johannesreden“ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1910, S. 349) soviel bewiesen, daß nicht nur ein scharfer dogmatischer Gegensatz zwischen R und 1 Joh. besteht, sondern daß der letztere auch unverkennbar **absichtlich** gegen R polemisiert.

Im Brief wird streng die Unterordnung Jesu unter den Vater, des *μονογενὴς υἱός* neben dem *θεός*, festgehalten. Zwischen beiden besteht zwar eine geistige Einigkeit, aber keine Wesenseinheit. Allen Versuchen, Christus zu einer Hypostase der Gottheit zu machen, tritt der Brief scharf entgegen. Christus ist ihm nicht der Logos. Gegenüber einer solchen Auffassung hebt der Briefschreiber mehrfach die Bedeutung des *λόγος τοῦ θεοῦ* des „Wortes Gottes“ in unserem Sinne hervor. So 1 Joh, 1, 1 *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν .... περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, 1, 10 *καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*, 2, 5 *ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον.*

Dem *λόγος* gegenüber, der nach Joh. 1, 1 *ἐν ἀρχῇ ἦν*, welcher mit Christus identifiziert ist [1]), wird oft genug **das** gegenübergestellt, was *ἀπ' ἀρχῆς* gewesen ist: die Liebe Gottes, das Wort Gottes. So 1 Joh. 1, 1 *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* (nicht der Logos, sondern), *ὃ ἀκηκόαμεν ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν .... περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.* 1 Joh. 1, 10 *καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ* (die Lehre Jesu) *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.* 1 Joh. 2, 7: *ἐντολὴν παλαιὰν ἣν ἔχετε ἀπ' ἀρχῆς, ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.*

Ebenso tritt der Briefschreiber schroff gegen die Worte von Joh. 1, 4 auf, daß die göttliche Qualität, das *φῶς* auf Jesus übertragen würde 1 Joh. 1, 5 *ὁ θεὸς φῶς ἐστίν* (ähnlich 1, 6—7). 2, 9—10 wird *φῶς* nicht von Jesus verstanden.

Nach 1 Joh. 5, 1 wird hervorgehoben, daß Christus nicht

---

1) 1, 4; 1, 7; 1, 8; 1, 9; 1, 14: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.*

der Schöpfer, sondern der von Gott Geschaffene sei: *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.*

Am schroffsten aber weist 1 Joh. 2, 1 die Persönlichkeit eines hl. Geistes ab: *ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.*

Der Geist Gottes wird mehrfach erwähnt, stets als eine Qualität Gottes, die seiner Wesenheit und seinem Wirken entspricht. So 4, 13: *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ (τῷ θεῷ) μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.*

Gegen alle Versuche, Christi Wesen aus einer Hypostase des Göttlichen zu erklären, und somit gegen alle Umdeutung seiner Persönlichkeit durch die Doketen und Gnostiker wendet sich unzweifelhaft der Anfang von 1 Joh. 1 f., der gewiß mehr als die persönliche Bekanntschaft des Autors mit Jesus bezeugen soll.

Christus ist ihm (1 Joh. 1, 2) das Leben in dem Sinne, daß er das ewige Leben von Gott ausgehend, der Welt verkündet hat, das in ihm erschienen ist: *καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.*

5. Wenn in allen diesen Abschnitten entweder gar kein Verhältnis zwischen Joh. und 1 Joh. besteht, oder gar nur ein negatives, so bleiben nur noch kleine Abschnitte von R übrig, zu denen 1 Joh. in einer positiven näheren Beziehung steht. In der Tat sind es außer einigen Reminiszenzen aus Joh. 15, 18 — 16, 24 [1]) nur Gedanken von Joh. 3, 16—21; 3, 30 bis 36 und aus 15, 9—17, welche der 1. Johannesbrief, vor allem

---

1) Nicht aus Kap. 14 und Kap. 17. 1 Joh. 5, 12 ist nicht aus Joh. 17, 3, da es den Gedanken von 5, 11 weiterausführt, der auf Joh. 1, 4ᵃ beruht. — Vgl. im übrigen

1 Joh. 2, 23	=	Joh. 15, 23 f.
— 2, 27	=	— 16, 13
— 5, 14	=	— 16, 23

in den positiven Erörterungen desselben 3, 1—5, 5, behandelt und variiert hat.

Die zahlreichen Stellen, welche von der Nächstenliebe im 1. Johannesbrief handeln (= Joh. 15, 10—17), können hier beiseite gelassen werden. Dagegen zu dem christologischen Gemeindebekenntnis Joh. 3, 16—21; 31—36 seien hier einige wichtigere Parallelstellen aus 1 Joh. verzeichnet:

Joh.	1 Joh.
3, 16	4, 9—10
„ 17—18	3, 6 f.
„ 19—21	1, 7 f. 2, 8 f.
„ 31 f.	4, 4—6
„ 36	5, 10—12.

Das Ergebnis der Untersuchung zeigt, wie es verkehrt ist, allein nach der Ähnlichkeit des Stils und mancher dogmatischer Anschauungen die Identität des Verfassers von 1 Joh. und R anzunehmen. Die Verwandtschaft beider Schriften ist eine engere allein in 1 Joh. 3, 1—5, 5 und dem christologischen Gemeindebekenntnis Joh. 3, 16—21; 31—36; die übrigen Teile von R waren zwar dem Verfasser von 1 Joh. bekannt, aber gegen mehrere derselben verhält er sich abweisend, andere scheint er kaum gekannt zu haben, oder er ignoriert sie.

Der Brief zerfällt deutlich in zwei Abschnitte.

Der positive Teil 3, 1—5, 5 ist eine Homilie, welche als Thema das christologische Gemeindebekenntnis hat und daneben das Gebot der Nächstenliebe [1]), ähnlich wie Joh. 15, 9—17 einschärft.

Der Anfang dieses Briefes bzw. dieser Homilie ist bekanntlich gestrichen. Er ist ersetzt durch 1 Joh. 1, 1—2, 11. In diesem Abschnitt werden die doketischen und gnostischen Auffassungen von R, vor allem von Joh. 1, 1—18; 3, 13—14 und die Lehren, welche Joh. 15 und 16 vom Parakleten vorbringen, zurückgewiesen, wie das zu diesen Abschnitten oben im einzelnen

1) So besonders 1 Joh. 3, 11—19; 4, 7—8 (9), 10—13; 4, 16—21; auch 2, 8—11 (vgl. Joh. 15, 9 f.).

dargetan ist. Diese Polemik wird in 2, 12—29 durch allgemeine Ermahnungen abgeschlossen, welche vor dem Widerchrist, vor der Welt mit ihrer Lust und vor den Irrlehrern warnen, dagegen für die Grundlehren des Christentums, für das, was von Anfang wahr war, eintreten.

Eine Untersuchung über die Grundlagen der Lehren, welche der 1 Joh. vertritt, führt auf das gleiche Resultat wie die Feststellungen meines Aufsatzes über „die synoptischen Elemente der johanneischen Reden“ [1]). In ihm wies ich nach, daß allein 3, 16—21; 31—36 und 15, 9—17 eine selbständige Quelle für den Verfasser von R gewesen sei, daß dagegen der Prolog von ihm noch nicht gekannt, zum Teil erst unter Verwendung mancher Gedanken aus R komponiert worden sei.

Der Verfasser von 1 Joh. hatte also allen Grund, die Ideen des „christologischen Gemeindebekenntnisses“ gegen die doketischen und gnostischen Neuerungen, welche namentlich in Joh. 1, 1—18; 3, 13—14; 15, 28 — 16, 14 ausgesprochen waren, zu verteidigen und auf den *λόγος, ὃν ἀπ' ἀρχῆς ἀκηκόαμεν*, das Hauptgewicht zu legen.

2.

Wann ist Matth. 16, 17—19 eingeschoben?

Von

Prof. Dr. **W. Soltau** in Zabern i. E.

Schon die Frage zeigt, daß als Voraussetzung jeder weiteren Forschung zu gelten habe, daß Matth. 16, 17 — 19 nicht ursprünglich dem 1. Evangelium angehört haben könne.

1) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1910. Vgl. auch Zeitschr. f. d. Neutestamentl. Wissenschaft 1915, 25f.

Nur die Abschnitte dieses Evangeliums, welche auf Markusperikopen und den Logia beruhen, haben Quellenwert. Die Zusätze zu Anfang (1—2) und zu Ende dieses Evangeliums (in Kap. 27—28) könnten überhaupt nur dann dem 1. Evangelisten, der Markusabschnitte und Logia kombinierte, angehören, wenn er selbst sehr spät, erst zu Anfang des 2. Jahrhunderts, das Evangelium verfaßt hätte. Andernfalls gehören dieselben einer späteren Schlußredaktion an [1]).

Zweifellos zu den spätesten Einlagen des Evangeliums gehören Matth. 16, 17—19. Fraglich kann namentlich auch nach Grills Buch, „Der Primat des Petrus", nur soviel sein, ob diese Verse auf einmal eingeschoben sind, oder ob eine doppelte Interpolation, zuerst 16, 17, dann 16, 18—19, angenommen werden muß. Grill, der das letztere vermutet, verlegt die zweite Interpolation in die Zeit von 190 n. Chr., während 16, 17 schon vor 150 n. Chr. eingeschoben sein soll. Die letztere Annahme ist nämlich nötig, da Justin Dial. 100 bereits auf 16, 17 verweist.

An dieser Stelle kann nicht auf das Bedenkliche einer doppelten Interpolation eingegangen werden. Vielmehr soll allein aus den Vorbildern, welche dem Bearbeiter bei der Ergänzung von Matth. 16, 17 vorlagen, ein bündiger Schluß gezogen werden, ob hier eine oder mehrere Hände tätig gewesen sind.

Ein Interpolator, der seine eigenen Gedanken gerne dem Verfasser einer Schrift beilegen möchte, wird zunächst wohl mit Vorliebe die Redeweise seines Originals als Muster erwählen. Das ist auch hier, sowohl 16, 16^b, 16, 17 wie 16, 19 der Fall. Außer dem paulinischen *σὰρξ καὶ αἷμα* ist hier vielerlei dem Text des kanonischen Matthäus nachgebildet. Am augenscheinlichsten 16, 19^b; vgl. 18, 18:

1) Vgl. Soltau, Eine Lücke der synoptischen Forschung (Leipzig, Th. Weicher 1899). Ferner Zeitschrift f. d. Neutest. Wissenschaft (1900) I, 219, sowie Unsere Evangelien und ihr Quellenwert, Th. Weicher 1901.

2) Vgl. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14 Auch der Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* ist wohl nach 2 Kor. 3, 3. 1 Thess. 1, 9. Apg. 14, 15 gebildet, nicht nach der Beteuerungsformel des Hohen Priesters 26, 63. Doch s. 234.

16, 19:	18, 18:
ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	*ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ.*

Aber der Wortlaut des 1. Evangeliums hat offenbar auch für 16, 16^b und 16, 17 als Vorbild gedient. So 16, 17^a *μακάριος* wie 5, 1 f., ferner in 16, 19^b das bei Matthäus beliebte *πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. *Ἀποκαλύπτειν* im techn. Sinn für Offenbaren findet sich im Matthäus sowohl 11, 25 wie 11, 27 [1]). Schon danach wird es schwer halten, 16, 16^b—17 einem anderen Bearbeiter zuzuschreiben als 16, 19. Aber die Verwandtschaft der Interpolationen zeigt sich noch in einer anderen Weise höchst bezeichnend und charakteristisch für die Zeit der Bearbeitung.

Für 16, 18—19^b ist nämlich auch Apokal. 1, 18 Vorlage gewesen, wie das aus folgender Gegenüberstellung hervorgeht.

Matth. 16, 18:	Apok. 1, 18:
σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. 19 *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.*	*(ἐγώ εἰμι) καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου.*

Nun könnte man allerdings daraus, daß Apok. 1, 18 nur für Matth. 16, 18—19, nicht für das voraufgehende benutzt worden sei, schließen, dieser Umstand spräche wohl gerade für eine doppelte Interpolation.

Doch mit Unrecht.

In 16, 17 wie in 16, 18—19 ist, wie bemerkt, das gleiche Bestreben offenkundig, Redewendungen aus dem bisherigen Text zu verwenden. In beiden finden sich spezifisch paulinische

1) Hier ist von der Offenbarung des Verhältnisses Jesu zu seinem Vater die Rede.

Redewendungen, so neben *σὰρξ καὶ αἷμα* namentlich *οἰκοδομεῖν τὴν ἐκκλησίαν*. [1])

Ja, genau genommen, fehlt auch in 16, 16—17 die Berücksichtigung von Apok. 1, 18 nicht ganz. Der bei Matthäus außer 11, 25 f. sonst nicht geläufige Ausdruck *ἀποκαλύπτειν* im Sinne von göttlicher Offenbarung spricht sogar für eine engere Beziehung von 16, 17 zu Apokalypsis 1, 1. Auch hat es viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß die besondere Hervorhebung des lebendigen Gottes im Anschluß und in Erinnerung an Apok. 1, 18 (*ἐγώ εἰμι ὁ ζῶν καὶ ... ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ ἐς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*) geschehen ist.

Der ganze Wortvorrat von 16, 16ᵇ—19 entscheidet also so bestimmt für die Einheit der Interpolation, daß die Annahme eines doppelten Einschubs nicht mehr in Frage kommen darf. Derselbe ist vor Justin (140), also wohl um 110 bis 120 anzusetzen [2]), in welche Zeit die spätesten Zusätze des 1. Evangeliums gehören.

Absichtlich sind hier die Parallelen aus Joh. 1, 40 f. und aus Kap. 21 beiseite gelassen. Sie beweisen schon allein. Denn die wichtige Stelle über das Petrusbekenntnis Joh. 6, 67 f. ist offenbar bereits nach dem Vorbild von Matth. 16, 16ᵇ f. gebildet.

Joh. 6, 68—69:	Matth. 16, 17:
ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος ... ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις καὶ ἡμεῖς ... ἐγνώκαμεν ὅτι εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.	*ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ... ὃ ἐαν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Wenn das aber der Fall ist, so können die sonstigen Anklänge an das 4. Evangelium bei Matth. 16, 16 f. nur so er-

1) *ἐκκλησία* ist natürlich in ganz anderem, weiterem Sinne als wie 18, 18 gebraucht; auch diese Verwendung desselben Wortes in anderem Sinne kennzeichnet den Interpolator. Zu *ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖν* ist 1 Kor. 14, 4 und Apg. 9, 31 Vorbild gewesen.

2) Vgl. Zeitschr. f. d. Neutest. Wissenschaft I, 1900, 248.

klärt werden, daß auch bei ihnen Matthäus Quelle gewesen ist, mithin Matth. 16, 16b — 19 älter ist als z. B. Joh. 1, 42. Hier ist die Anrede obenein völlig unmotiviert, also sekundär, während Matth. 16, 18 das *σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐν ταύτῃ τῇ πέτρᾳ κ. τ. λ.* die Grundlage der ganzen Einlage bildet.

3.

Greßmanns Erklärung der Weihnachtsgeschichte.

Von

Prof. D. Dr. **C. Clemen** in Bonn.

Im letzten Jahrgang von „Religion und Geisteskultur“, 1914 (S. 75 ff., auch separat; ich zitiere im folgenden nach beiden Ausgaben) hat Greßmann einen höchst interessanten Aufsatz veröffentlicht, in dem er eine im wesentlichen originelle Auffassung des Weihnachtsevangeliums vertritt. Daß wenigstens von denjenigen, die eine neue Hypothese, auch wenn sie mit so viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit vorgetragen wird, wie die G.s, erst im einzelnen nachprüfen zu müssen glauben, hier viele nicht sofort zustimmten, ist ja bei einem derartigen, uns allen von Jugend auf vertrauten und lieben Gegenstande ganz besonders begreiflich. Ich muß aber gestehen, daß ich auch bei immer wiederholter Lektüre der G.schen Arbeit und bei Besprechung seiner Aufstellungen mit anderen den Eindruck, wie unsicher sie sind, nicht los geworden bin.

G. hat zweifellos recht, wenn er (im ersten Abschnitt seiner Arbeit) die Weihnachtsgeschichte ohne Rücksicht auf die anderen Kindheitserzählungen betrachten will; denn mit ihnen gehörte sie ursprünglich nicht zusammen. Auch das ist richtig, daß sie in

juden-christlichen Kreisen entstanden sein muß, wennschon manche der dafür beigebrachten Beweise nicht zwingend sein dürften. G. sagt ja selbst sehr vorsichtig (S. 78 = 4): „die Ausdrücke ‚das Evangelium verkünden‘ (εὐαγγελίζεσθαι) und ‚Heiland‘ (σωτήρ), die man als termini technici der hellenistischen Begriffswelt betrachten muß, haben ihre Anknüpfungspunkte im Alten Testament und sind im Judentum der Zeit Christi nicht unmöglich“, und später (S. 93 = 20 f.) räumt er selbst ein, sie seien nicht auf jüdischem Boden gewachsen, sondern nur dorthin verpflanzt worden. Der Ausdruck „Heiland“ (σωτήρ), um den es sich vor allem handelt, findet sich eben in den älteren Schriften des Urchristentums auf den auf Erden wandelnden Jesus noch nicht angewandt (Phil. 3, 20 liegt die Sache anders), sondern erst in den lukanischen Schriften, dem Johannesevangelium und ersten Johannesbrief, dem Epheser-, den Pastoral- und dem zweiten Petrusbrief; er wird also im Juden- und Judenchristentum überhaupt nicht üblich gewesen sein. Wenn daher die Weihnachtsgeschichte im übrigen judenchristlichen Ursprungs ist, dann muß sie eben (darin wird Harnack, Beitr. zur Einleitung in das Neue Testament I, 1906, 73 ff. Recht behalten) vom Evangelisten überarbeitet worden sein. Daß derselbe dann nicht gesagt haben würde: euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr, sondern: Christus der Herr, welcher der Heiland ist — das kann man nur behaupten (S. 78, 1 = 4, 1), wenn man die Engelsbotschaft im übrigen durchaus aus der Überlieferung ableitet; aber daß der Geburtslegende das Herz ausgebrochen werden würde, wenn man diesen Begriff beseitigen wollte (S. 93 = 21), ist gewiß zu viel gesagt. Doch das alles wird erst an einer späteren Stelle unserer Untersuchung von Wichtigkeit werden.

G. hat wieder durchaus recht, wenn er (zu Anfang seines zweiten Abschnitts) voraussetzt, daß die Weihnachtsgeschichte mindestens ursprünglich eine geschlossene Einheit gebildet habe, und nun untersucht, ob das auch jetzt noch der Fall sei. Weist er dabei von neuem darauf hin, daß das über die Schatzung Erzählte ungeschichtlich ist, so durfte er daraus freilich nicht folgern,

wie er wohl tut, daß die Erzählung ursprünglich von keiner Reise der Eltern Jesu von Nazareth nach Bethlehem geredet habe — denn warum sollte sie nicht von vornherein etwas Ungeschichtliches enthalten haben? — geschweige denn, daß, wie später (S. 88 = 14) als schon durch die Einleitung nahe gelegt bezeichnet wird, Maria und Joseph gar nicht in die Geschichte gehört hätten — denn selbst wenn in ihr ursprünglich von keiner Reise die Rede gewesen wäre, konnten die Eltern Jesu doch natürlich in der Geschichte vorkommen. Und jene Voraussetzung ist auch damit nicht zu beweisen, daß in der eigentlichen Weihnachtsgeschichte der Schatzung nicht mehr gedacht wird — denn dessen bedurfte es doch wohl nicht; „das, worauf es dem Erzähler allein ankommt", so sagt G. selbst (S. 86 = 12), „ist die Geburt des Kindes". Es ist also nicht einmal sicher (möglich wohl, aber nicht sicher), daß die Einleitung ursprünglich nicht zu der Erzählung gehörte; was G. (S. 83 ff. = 10 ff.) über die ursprüngliche Auffassung von Maria in der Weihnachtsgeschichte sagt, dient ja ohnedies nur dazu, von neuem zu zeigen, daß die Erzählung nicht mit den anderen Kindheitsgeschichten, in denen zum Teil die jungfräuliche Geburt Jesu vorausgesetzt wird, zusammengenommen werden darf.

An der Weihnachtsgeschichte selbst findet G. zunächst (S. 86 = 13) merkwürdig, daß die Hirten das Kind nur besehen, und daß diejenigen, die von der Szene auf dem Felde hören, sich nur darüber wundern. Man könnte dagegen bereits einwenden, daß doch auch ausdrücklich gesagt wird, die Hirten hätten das Wort, welches zu ihnen von diesem Kinde gesagt war, ausgebreitet, und wenn die Verkündigung an sie als ohne Pointe bezeichnet wird (S. 86 f. = 13), daß als selbstverständlich angenommen werden konnte, die Hirten würden die Freude, die allem Volk widerfahren wird, auch andere wissen lassen. Daß die Erzählung über das Kind nicht den Eltern zuteil wird, die nach G. doch die Nächstbeteiligten waren, könnte den Grund gehabt haben, daß man ihnen weniger geglaubt, vielleicht auch, daß sie nicht die Möglichkeit gehabt hätten, das Wort weiter auszubreiten; der Umweg über die Hirten wäre also doch

nicht so unmotiviert gewesen. Allerdings als die Armen, für die sonst im Lukasevangelium das Evangelium bestimmt ist, — aber man muß ja die Geburtslegende für sich nehmen! — erscheinen sie nicht; es ist auch nicht zu bestreiten, daß der Erzähler, um eine Botschaft des Engels an das „Volk" ergehen zu lassen, noch andere Motive und eine andere Situation hätte wählen können. Ließ er sie zunächst den Hirten zuteil werden, so muß das also einen besonderen Grund gehabt haben — aber war das der nun weiterhin von G. vermutete?

Er findet auch das Zeichen, das den Hirten gegeben wird: ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend — rätselhaft. Und gewiß sollte es weder den Zweck haben, sie von der Wahrheit des göttlichen Wortes zu überzeugen, noch „die Neugier zu befriedigen und das Bedürfnis nach Mitteilung zu stillen" (S. 87 = 14). Aber konnte es denn nicht dasjenige Kind bezeichnen sollen, dessen künftige Bestimmung die Hirten selbst erkennen und anderen kundtun sollten? Daß ihnen gerade dieses Zeichen gegeben wird, was G. auch auffällig findet, hat doch an anderen Erzählungen im Neuen und Alten Testament sein Analogon: den Jüngern, die Jesus ein Reittier zum Einzug in Jerusalem und dann ein Zimmer zur Feier des Passahmahles besorgen sollen (Mark. 11, 1ff.; 14, 12ff. und Par.), und Samuel, der Saul zum Könige salben soll (I. Sam. 9, 16), wird der Eigentümer jener Gegenstände oder diese Person selbst auch nicht mit Namen bezeichnet, sondern in den ersten Fällen heißt es: gehet hin in den Flecken, der vor euch liegt, und alsbald wenn ihr hineinkommt, werdet ihr ein Füllen angebunden finden; gehet hin in die Stadt, und es wird euch ein Mensch begegnen, der trägt einen Krug mit Wasser, folget ihm nach — und in dem letzteren: morgen um diese Zeit will ich einen Mann zu dir senden, aus dem Hause Benjamin. Man kann also sicher nicht aus der Art des Zeichens in der Weihnachtsgeschichte schließen, daß Maria und Joseph ursprünglich gar nicht in sie gehörten, ja daß die Hirten sich des Kindes annehmen sollten. Wenn G. (S. 88 = 15), einer Anregung von Joh. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments, 2. Aufl. I,

1907, 425) folgend, es zwar als etwas Seltenes, aber in einer Hirtenstadt wie Bethlehem doch nicht Unmögliches (will sagen: nicht völlig Einzigartiges) bezeichnet, daß ein neugeborenes Kind in eine Krippe gelegt wird, so ist doch wohl nicht anzunehmen, daß das in einer so kleinen Stadt in derselben Nacht mehrere Male geschah. So brauchte die Krippe auch nicht näher bezeichnet zu werden; denn, wennschon es in Bethlehem und seiner Umgebung (von der aber keine Rede ist) naturgemäß viele Krippen gegeben haben muß, so doch eben kaum mehrere, in denen ein neugeborenes Kind (oder genauer ein Knabe) lag. Es ist also nicht anzunehmen, daß es sich um eine ganz bestimmte (und ursprünglich näher bezeichnete) Krippe gehandelt habe; denn auch die von G. behauptete und zu einem neuen Beweis für die Nichtursprünglichkeit der Eltern in der Erzählung benutzte Unklarheit über den Ort ihrer Unterkunft ist wohl nicht vorhanden. „Denn sie hatten keinen Raum in der Herberge" — das kann sich, scheint mir, nur auf den Unterkunftsraum für Menschen beziehen; die Krippe stand also selbstverständlich in einem Stall. Daß nicht von diesem, sondern nur noch zweimal von einer Krippe die Rede ist, liegt wohl ganz einfach daran, daß eben zuerst die Krippe genannt worden war.

Daß mit der Krippe irgendwie die Hirten zusammenhängen, wird man G., der sich dafür auf eine mündliche Äußerung von Eichhorn beruft (S. 88, 2 = 15, 2), wieder zugeben müssen; aber seine weitere Behauptung, sie hätten ursprünglich das elternlos in ihrer Krippe gefundene Kind aufziehen sollen und wären erst später aus dieser Stellung durch die Eltern verdrängt worden — diese Behauptung ist nach dem oben über den mutmaßlichen Zweck der Engelsbotschaft Bemerkten ebenso unbegründet wie die anderen, bisher besprochenen Beweise für die gleiche These. Es ist natürlich, zunächst wenigstens, denkbar, daß der Weihnachtsgeschichte eine solche andersartige Erzählung zugrunde liegt; erwiesen ist es nicht. Und noch weniger kann ich demjenigen zwingende Kraft zuschreiben, was G. (in dem nächsten Abschnitt seiner Arbeit) über die bestimmtere Form jener hypothetischen Grundlage der Weihnachtsgeschichte ausführt.

Er sagt da (S. 91 f. = 18 f.): „nach einer schon am Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts bezeugten Nachricht" (Justins Dialog, der älteste Zeuge, ist freilich eigentlich erst nach 150 geschrieben) „wurde Jesus in einer bestimmten Höhle geboren, die man bei Bethlehem zeigte." (Doch suchen sie bei Bethlehem nicht alle Zeugen, und die das tun, haben wohl ursprünglich den von A. Meyer in Henneckes Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 1904, 126 angegebenen Grund dafür: fern von Menschen und ohne menschliche Hilfe soll sich die Geburt vollziehen.) „Aus der bei Lukas mitgeteilten Legende ist diese Überlieferung nicht zu erklären; wenn man auf Grund seiner Erzählung die Geburtsstätte genauer hätte fixieren wollen, dann hätte nur die Herberge von Bethlehem in Betracht kommen können. Gewiß werden Legenden oft nachträglich lokalisiert, aber dann muß irgendein Anlaß vorhanden sein. Da indessen bei Lukas von einer Höhle keine Rede ist, so wird man vielmehr umgekehrt annehmen müssen, daß die Höhle" (will sagen ihre besondere Schätzung) „älter ist, als die Geburtslegende Jesu". Aber G. sagt doch dann selbst (S. 92 = 19), daß in Palästina oft Höhlen zu Ställen benutzt wurden; eine solche Höhle konnte aber auch bei einer Herberge, also im Ort, sein. Denn daß eine Höhle vor den Toren besser in das Weihnachtsevangelium passe, als eine Herberge in der Stadt, darf man nicht sagen. Im Gegenteil: G. selbst bemerkt an einer früheren Stelle (S. 89 = 15): „die Erzählung rechnet mit einer gewissen Entfernung", ja die Hirten sagen: lasset uns nach Bethlehem gehen — dort (nicht nur im Weichbild der Stadt) befindet sich also die Krippe. Hätte sie ursprünglich in einer berühmten Höhle gestanden, dann sollte sich doch wohl auch an einer der drei Stellen, wo der Krippe gedacht wird, noch irgendein Hinweis auf die Höhle erhalten haben; aber das ist nicht der Fall. Ich muß also G.s Theorie, daß die Luk. 2 benutzte Geburtslegende (die aber noch nicht als vorchristlich erwiesen ist) ursprünglich von einer bestimmten Höhle gesprochen hätte, nicht nur als unbewiesen, sondern auch als unwahrscheinlich bezeichnen. Daß aus anderen Gründen auch er selbst die von ihm behauptete Lokalisierung der

Geburtslegende in der bestimmten Höhle von Bethlehem als Schwierigkeit empfindet, werden wir später noch sehen.

Ebenso ablehnend muß ich mich gegen die Behauptung G.s (S. 12 = 19) verhalten, die Erzählung, die das Jesuskind an sich gezogen habe, sei ursprünglich die Geburtslegende eines *Königskindes* gewesen. Auch G. selbst will das zunächst nur *vermuten* und zwar deshalb, weil das Motiv des Findelkindes von den Sagenerzählern gern mit Königen verbunden wurde; in der Tat kein zwingender Beweis. Aber er glaubt weiterhin einen solchen führen zu können, indem er daraus, daß in Bethlehem schon in vorchristlicher Zeit eine Geburtslegende umlief (was doch, wie eben schon bemerkt, noch gar nicht erwiesen ist), schließt, dieses Kind müsse der *Messias* gewesen sein, und endlich auf die Bezeichnung des Jesuskindes als des *Christus* und des *Heilands* hinweist. Aber die erstere braucht doch gar nicht mehr im Sinne des messianischen Königs verstanden worden zu sein, und die zweite begegnet uns, wie wir schon sahen, für den auf Erden wandelnden Messias (im Judentum überhaupt nicht und auch) im Christentum erst später. Es läßt sich also aus ihr gerade *nicht* auf eine vorchristliche Geburtslegende Christi schließen, wie denn auch G. selbst kurz nachher vielmehr umgekehrt argumentiert (S. 93 = 20): „ist das Weihnachtsevangelium wirklich die Geburtslegende eines Königskindes, dann ist christlicher Ursprung ausgeschlossen". Aber auch jene Voraussetzung ist wenigstens mit dem Heilandsnamen nicht zu beweisen, weil dieser, wie oben schon bemerkt, erst später in die Erzählung hineingekommen sein könnte.

Noch weniger darf man aus ihm mit G. entnehmen, daß die hypothetische jüdische Geburtslegende des Messias wieder *aus der Fremde* stammt. Möglich ist das ja auch, wenn man Luk. 2 eine ältere Geburtslegende benutzt sein läßt; ja man könnte jenes wieder um so eher für denkbar halten, wenn sich eine solche Erzählung nachweisen ließe, die auf das Judentum einwirken konnte. Und dazu meint nun G. in der Tat imstande zu sein.

Er verweist (S. 94 = 21) auf die Stelle im 12. Kapitel von Plutarchs Schrift über Isis und Osiris, wo es heißt: „am

ersten (Schalttage) soll Osiris geboren sein. Zugleich mit seiner Geburt sei eine Stimme aus der Höhe erschollen: ‚der Herr des Alls tritt ins Licht hervor‘. Einige aber sagen, ein gewisser Pamyles in Theben habe beim Wasserschöpfen aus dem Heiligtum des Zeus eine Stimme gehört, die ihm befohlen habe, laut zu verkünden: ‚der große König, der Wohltäter, Osiris ist geboren‘, und da Kronos ihn ihm übergab, habe er den Osiris aufgezogen, und deshalb werde ihm zu Ehren das Fest der Pamylier gefeiert, das den Phallusfesten gleiche.“ Das erinnert allerdings, wenn auch die zweite der beiden ägyptischen Varianten vielmehr am Wasser spielt und in keiner von beiden von einer Wicklung des Neugeborenen die Rede ist, doch einigermaßen an die von G. angenommene Geburtslegende des Messias. Ja, die Ähnlichkeit ist auf einem Punkt noch größer, als dieser meint: die himmlische Botschaft wird nämlich auch Luk. 2 zwar nicht auf ausdrücklichen Befehl weiter getragen, aber doch auf einen deutlichen Wink hin — denn so müssen wir wohl das: „die allem Volk widerfahren wird“ verstehen. Aber diesen Ähnlichkeiten stehen nun doch noch andere als die schon erwähnten Unterschiede gegenüber.

Zunächst ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß das Wort Heiland nicht wohl in der hinter Luk. 2 angenommenen Geburtslegende gestanden haben kann; zu der Bezeichnung des Osiris als Wohltäters fehlt also in dieser die Parallele. Ja wenn man, wie G. tut (S. 78. 92 = 4. 20), in jener Geburtslegende das Kind als den Gesalbten des Herrn bezeichnet werden läßt, so darf man von der Verkündigung des Engels überhaupt nicht mehr sagen (S. 97 = 25), das Kind erhalte durch sie göttliche Rangwürde — und ebensowenig von dem Lobgesang der himmlischen Heerscharen; denn in ihnen wird das Kind überhaupt nicht als göttliches Wesen bezeichnet. Wenigstens das „Friede [1]) auf Erden“ wird außerdem nicht schon in der jüdischen

1) Wenn Kattenbusch, Vaterlandsliebe und Weltbürgertum, Stud. u. Krit. 1914, 427 f. εἰρήνη mit Heil übersetzen will, so scheint mir das, abgesehen von dem sonstigen Sprachgebrauch des dritten Evangelisten, auch wegen Sir. 38, 8 und I. Makk. 14, 11 nicht zu empfehlen zu sein — namentlich

Geburtslegende gestanden haben, sondern aus dem Stil der Kaiserverehrung herstammen, in der es uns, wie G. selbst sagt (S. 92 = 20), zugleich mit den Ausdrücken Heiland und Evangelium oder frohe Botschaft (ich verkündige Euch große Freude) begegnet. Daß die für Luk. 2 vorausgesetzte Geburtslegende zunächst die eines Königs gewesen sei, das bezeichnet wieder G. (S. 97 = 25) selbst als nur indirekt erschlossen. Wir sahen aber, daß dieser Schluß nicht zwingend sein dürfte; und wäre er es auch, und würde dieses Königskind zugleich als Gotteskind oder vielmehr als Gott bezeichnet, so wäre das doch etwas wesentlich anderes, als wenn in der ägyptischen Legende Osiris als großer König und Wohltäter bezeichnet wird. Denn dadurch soll wohl ausgedrückt werden, daß Osiris als König auf Erden regieren würde, aber nicht: „der große König ist mit Osiris identisch", oder auch nur: der König ist Gott.

Doch noch wichtiger ist ein anderer Unterschied, der freilich durch G.s Wiedergabe und Erklärung des Plutarchschen Textes verloren gegangen ist. Er legt eben die zweite Variante dieser Geschichte so aus, daß Osiris zwar eigentlich kein Findelkind, aber das Kind des Kronos gewesen sei, das Pamyles gefunden habe; indes im Text steht davon kein Wort, und wenigstens eine Andeutung müßte man doch eigentlich erwarten. Ja das Wort, das G. mit übergeben oder anvertrauen wiedergibt (ἐγχειρίζειν), heißt eigentlich einhändigen; Kronos scheint also dem Pamyles das Kind selbst übergeben, nicht aber dieser es gefunden zu haben. Wenn G. (S. 95, 1 = 22, 2) gegen diese Auslegung geltend macht, dann sei die Stimme aus dem Heiligtum ganz überflüssig, so kann ich das nicht finden; sie bezieht sich ja auch vielmehr darauf, daß Pamyles laut verkündigen soll: der große König, der Wohltäter, Osiris ist geboren. Es kommt hinzu, daß, wie G. (S. 95, 2 = 22, 3)

---

wenn man, wie K. tut, das Wort mit ἐπὶ γῆς zusammennimmt. Die entgegengesetzte Verbindung dieses Gliedes mit dem Vorhergehenden dürfte gerade gegenüber den angeführten Stellen Harnack, Über den Spruch „Ehre sei Gott in der Höhe" und das Wort „Eudokia", Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wiss. 1915, 854 ff. noch nicht als die richtige erwiesen haben.

selbst sagt, das Findelkind-Motiv in der hier vorausgesetzten Situation in der ägyptischen Literatur bisher nicht nachgewiesen ist, und daß diesem Mangel wohl auch dadurch nicht abgeholfen wird, daß von Mose die bekannte Aussetzungssage erzählt wird, und nach altägyptischer Vorstellung der tote Osiris in einem Sarg auf dem Wasser schwamm; denn auf ein Findelmotiv weist dabei (auch nach Baudissin, Adonis und Esmun 1911, 367, 6) nichts hin. Wiedemann, mit dem ich die Frage besprechen durfte, meint daher vielmehr, die Übergabe des Osiris an Pamyles durch seinen Vater sei erzählt worden, um zu erklären, wie jener als irdischer König herrschen konnte, aber als Findelkind werde er nicht angesehen. Dann würde freilich die Hauptähnlichkeit zwischen der für Luk. 2 vorausgesetzten Legende und der Erzählung bei Plutarch auf Einbildung beruhen und würde zunächst wenigstens auch von hier aus jene Konstruktion nicht, wie G. meint (S. 97 = 24), bestätigt werden. Ebensowenig bedürfte es, um seinen Beweis für die Urbildlichkeit der Osirislegende aus den Fugen und Brüchen des Weihnachtsevangeliums zu widerlegen, des Hinweises darauf, daß nicht dieses, sondern jene hypothetische Geburtslegende des Messias mit der Osirislegende zu vergleichen war — denn diese wäre eben hier überhaupt nicht heranzuziehen. Und wenn sie doch so, wie G. will, zu verstehen wäre, — da wir leider keine Parallele dazu haben, läßt sich die Frage vielleicht nicht mit Sicherheit entscheiden — dann müßte es wenigstens noch etwas wahrscheinlicher gemacht werden, daß gerade sie der Weihnachtsgeschichte zugrunde läge.

G. versucht das (in dem letzten Abschnitt seiner Arbeit), indem er zeigt, daß weder in der Dionysos- noch der Mithraslegende die Idee von der Inkarnation des Gottes im König (richtiger: von der irdischen Herrschaft der Götter) vorkomme, und daß eine entsprechende Geburtslegende des Thamuz, von der im übrigen jene Voraussetzung zutreffen würde, nicht mit Sicherheit nachzuweisen, und außerdem unmittelbare babylonische Einflüsse im Neuen Testament nirgends mit Sicherheit zu erkennen seien. Freilich könnte man gegen diese letztere Argumentation einwenden, ein solcher Einfluß brauchte doch auch hier nicht angenommen zu

werden, er könnte, wie andere babylonische Einflüsse, durch das Judentum vermittelt sein; aber im übrigen hat G. mit seinen Ausführungen, die auch in anderer Beziehung Beachtung verdienen — z. B. bei der Nachprüfung des mit dem seinen gleichzeitig erschienenen Aufsatzes von Geffcken, Die Hirten auf dem Felde, Hermes 1914, 321 ff. — wieder zweifellos recht. Sie besagen nur in diesem Zusammenhange nichts, wenn in der vorausgesetzten Geburtslegende des Messias dieser gar nicht als Gottkönig bezeichnet wurde.

Daß auf der anderen Seite in Ägypten nicht nur die Götter als Könige angesehen wurden, sondern auch, wie G. wieder dafür einsetzt, die Königsvergötterung üblich war (die freilich nicht von dort aus das ganze römische Reich erobert hat; wir wissen jetzt, daß sie vielmehr von den Griechen ausging) — das ist für die uns hier beschäftigende Frage erst von Bedeutung, wenn sich verständlich machen läßt, wie jene hypothetische Osirislegende auf Syrien, wo die Weihnachtsgeschichte entstanden sein wird, eingewirkt haben soll. G. erinnert zunächst (S. 106 = 34) daran, daß in Ägypten auch andere Geburtslegenden von Göttern erzählt wurden, und verweist dann auf die neuerdings viel behandelte Stelle bei Epiphanius (adv. haer. 51, 22), in der dieser zuerst eine eigentümliche Feier in dem sog. Koreion in Alexandria schildert, als deren Sinn angegeben werde: zu dieser Stunde heut hat Kore, d. h. die Jungfrau, den Aion geboren. Aber handelt es sich dabei um auch nur z. T. ägyptische Götter? G. selbst bezeichnet die Namen Kore und Aion als unägyptisch; Eisler (Das Fest des „Geburtstages der Zeit" in Nordarabien, Archiv für Religionswissenschaft 1912, 633) zeigt gegenüber Reitzenstein (Poimandres 1904, 272 ff.), daß auch der letztere Begriff nicht ägyptisch sein könne. Suidas setzt allerdings (unter Heraiskos) Aion mit Osiris und Adonis gleich, indes das bezeichnet G. selbst (S. 107, 4 = 36, 2) als unglaubwürdig. Und ebensowenig will er (wie das übrigens C. Schmidt, Gött. gel. Anz. 1892, 881 getan hatte) in Kore deshalb Isis sehen, weil diese als Jungfrau bezeichnet werde. Denn selbst wenn Isis einmal Jungfrau heiße, so sei dieses Attribut doch in keiner

Weise für sie charakteristisch und erst anderswoher auf sie übertragen worden. Es ist also zunächst unbegründet, wenn G. (S. 107 = 36) trotzdem sagt: „zugrunde liegt wohl das Geburtsfest eines ägyptischen Gottes"; wenngleich es in Alexandria gefeiert wurde, erinnert es doch vor allem an die Nachtfeier in Eleusis, bei der wenigstens nach der sog. Naassenerpredigt bei Hippolyt (V, 8) der Hierophant rief: einen heiligen Knaben gebar die Hehre, Brimo Brimon, d. h. die Starke den Starken. Auch den Aion kann man, wie Eisler zeigt (auch Kuba-Kybele, Philologus 1909, 122, 15) aus fremden Einflüssen erklären.

Dann aber wird die Verbreitung der ägyptischen Religion und speziell der mutmaßlichen Osirislegende in Syrien schlechterdings noch nicht bewiesen, wenn Epiphanius eine ähnliche Feier, wie in Alexandria, weiterhin in Petra und Elusa, einem bisher nicht wiederentdeckten Ort an der äußersten Südgrenze Palästinas, kennt. Ja selbst wenn Kore und Aion als ägyptische Gottheiten anzusehen wären, so würde doch daraus noch nicht das Gleiche für Dusares und *Χααμοῦ* (oder wie der Namen sonst lauten möge), bzw. für die in Elusa verehrten Gottheiten, die Hieronymus (im Leben des hl. Hilarion) Venus und Lucifer nennt, folgen, und direkt lassen sie sich noch weniger als ägyptische nachweisen. Wenn also G. sagt (S. 108 = 37): von Alexandrien über Petra nach Elusa könnte die Geburtsfeier des ägyptischen Gottes gezogen sein, so ist eine derartige Möglichkeit natürlich zuzugeben, aber daß die hypothetische Geburtslegende des Osiris, um die es sich doch für uns handelt, so nach Elusa und Syrien gedrungen sei, das ist in keiner Weise wahrscheinlich gemacht. Denn die dort oder vielmehr in Alexandria und Petra verehrten Götter werden nicht als ägyptische bezeichnet, geschweige denn, daß von ihnen jene Geburtslegende erzählt würde.

G. versucht seine Hypothese von der Abhängigkeit der Weihnachtsgeschichte von jener angenommenen Geburtslegende des Osiris, die er zugleich in Petra voraussetzt, auch nicht dadurch wahrscheinlicher zu machen, daß er die von Epiphanius erzählte

Geburtslegende des Dusares auf das Christentum einwirken läßt; er lehnt vielmehr die entsprechende Vermutung Boussets (Kyrios Christus 1913, 336f.) stillschweigend ab. Und in der Tat: wenn dieser die Lehre von der jungfräulichen Geburt Jesu aus der Legende von Dionysos-Dusares ableitet, so gibt er selbst zu, daß von Dionysos nichts dergleichen erzählt wird, und hat nicht bewiesen, daß das von Dusares wirklich geschah. Allerdings sagt ja Epiphanius von dem Fest in Petra: sie preisen in ägyptischer Sprache die Jungfrau, indem sie sie auf arabisch *Χααμοῦ* nennen, d. h. Kore oder eben Jungfrau und den von ihr geborenen Dusares, d. h. den Erstgeborenen des Herrn; aber wie diese letztere Deutung sicher unzutreffend ist, so wohl auch die erstere. Bousset weist zwar mir gegenüber (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909, 228, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913, 63) auf Kosmas von Jerusalem hin, der davon spricht, daß die Griechen seit alter Zeit bei einem Fest riefen: die Jungfrau hat geboren; indes damit ist jene Angabe des Epiphanius nicht gerechtfertigt. Er sagt ja nicht, die Mutter des Dusares sei als Jungfrau bezeichnet worden, sondern ihr Name *Χααμοῦ* bedeute (*τουτέστι*) Kore oder Jungfrau. Das trifft aber weder von *Χααμοῦ* noch von *Χααβοῦ*, wie man dafür gelesen hat, zu Epiphanius wird vielmehr (wie das zuerst Mordtmann, Dusares bei Epiphanius, Zeitschrift der Deutsch-morgenländischen Gesellschaft 1875, 101f. annahm), ka'bah mit ka'aba (entwickelte Brüste haben) zusammengebracht haben. Ja selbst wenn, wie Eisler meint, *Χααβοῦ* zugleich Würfel und Jungfrau bedeutet hätte, oder wenn, wie Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten III, 1887, 46) und A. Meyer (Das Weihnachtsfest 1913, 20) wollen, der Dusareskult vom Mithriazismus beeinflußt worden sein sollte, so würde die göttliche Mutter nur in demselben Sinne wie andere Muttergottheiten als Jungfrau bezeichnet worden (vgl. Franckh, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Licht der altorientalischen Weltanschauung, Philotesia 1907, 213f.; Frazer, The Golden Bough, 3. ed. I, 1911, 1, 36, 2), und die Geburt des Dusares nicht als jungfräuliche

anzusprechen sein. Sie kann also, von allem anderen abgesehen, nicht das Vorbild für die jungfräuliche Geburt Jesu gebildet haben, d. h. auch auf diesem Wege läßt sich die Abhängigkeit einer anderen Kindheitsgeschichte, der Erzählung von der Geburt Jesu, von der ägyptischen Religion, nämlich der angenommenen und in Petra vorausgesetzten Geburtslegende des Osiris, nicht irgendwie wahrscheinlicher machen. Und noch weniger ist das mit Hilfe der von G. in einem Exkurs zur Separatausgabe seines Artikels (S. 44f.) und früher schon von Ißleib (Stammt die Geburtsgeschichte Christi aus Ägypten? Protestantenblatt 1909, 3ff.; Sind die Geburtsgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Ägypten beeinflußt? Klio 1909, 383f., und Boscawen, The Egyptian Element in the Birth Stories of the Gospels, The Open Court 1913, 129ff.) vertretenen Theorie möglich, daß die jungfräuliche Geburt Jesu aus der ägyptischen Königslegende stamme; denn zum Beweis für diese These reichen einzelne Ähnlichkeiten zwischen den biblischen und ägyptischen Berichten noch nicht zu.

Oder kann man jenes Ziel doch dadurch erreichen, daß man eine andere, wirkliche Osirislegende als in Palästina bekannt, nachweist? Baudissin glaubt die Stelle Hosea 6, 2: er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tag wird er uns auferstehen lassen — daraus erklären zu können, daß der Verfasser einen Kult kannte, in dem am dritten Tag die Auferstehung eines Gottes gefeiert wurde, und denkt dabei genauer an eine Verbindung der Verehrung des Adonis mit der des Osiris, dessen Tod nach Plutarch, De Is. 13. 39. 42 am 17., dessen Auffindung am 19. Athyr gefeiert wurde. Aber G. tut gewiß recht, wenn er diese geistreiche Theorie hier beiseite läßt; denn, wie es auch mit ihr stehen mag, jedenfalls läßt sich damit nicht wahrscheinlich machen, daß die Osirislegende noch im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Palästina bekannt war. Auch wenn wegen Psalm. Sal. 8, 9 anzunehmen wäre, daß zur Zeit des Pompejus in den Höhlen Judäas ein unzüchtiger Astarte-Kult getrieben wurde, so würde daraus noch nichts für eine Verehrung des Osiris folgen; G. hat vielmehr recht, wenn er (S. 98 = 26) sagt, solange die

jüdische Obrigkeit regierte, sei dort schwerlich irgendein heidnischer Gottesdienst geduldet worden. Ja von hier aus erhebt sich, wie wieder G. selbst andeutet, auch noch ein Bedenken gegen seine oben erwähnte Behauptung, die Geburt des Messiaskindes sei in jener, später in Bethlehem gezeigten Höhle erwartet worden. Allerdings spricht Hieronymus (Ep. 58 ad Paulinum) davon, daß in ihr von Hadrian bis auf Constantin ein Thamuz-Adoniskult getrieben worden sei; aber das ist später und erklärt sich wohl am einfachsten eben aus der christlichen Tradition über die Höhle. Daß sie schon früher mit geheimnisvoller Scheu umgeben gewesen sei oder gar dem Kult des Osiris gedient habe, davon wissen wir nichts; jene Theorie, daß man in ihr die Geburt des Messias erwartet habe, wird also von hier aus noch einen Grad unwahrscheinlicher, als sie es schon ohnedies war.

Indes vielleicht läßt sich nicht nur nachweisen, daß die Verehrung des Osiris wenigstens in dem übrigen Syrien verbreitet war, sondern auch, daß sie auf das älteste Christentum einwirkte. G. will darauf freilich erst aus der von ihm behaupteten Abhängigkeit der Weihnachtsgeschichte von jener schließen (S. 109 = 37); doch vielleicht kann man auch umgekehrt diese mit dem Nachweis eines sonstigen Einflusses der Osirisreligion auf das älteste Christentum wahrscheinlich machen. In der Tat versucht ja neuerdings Bousset den Glauben an die Auferstehung Jesu am dritten Tage (und das ist die ältere Überlieferung) auf den Osirismythus zurückzuführen, aber, wie schon früher namentlich Joh. Weiß gezeigt hat (Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? 1910, 32 ff., Das Urchristentum I, 1914, 70), weist doch sonst in der (Leidens- und) Herrlichkeitsgeschichte Jesu nichts auf dieses Vorbild hin; und wenn man es schon auf das Judentum einwirken lassen wollte, so wissen wir dort von einer Erwartung der Auferstehung des Messias überhaupt nichts. Auch Bousset stellt daher der hier in Rede stehenden Erklärung der Tradition von der Auferstehung Jesu am dritten Tage eine andere an die Seite, die ich hier nicht nachzuprüfen brauche; jedenfalls kann man nicht aus der angeblichen Abhängigkeit jener

von der Osirisreligion auf einen etwaigen Einfluß dieser auch auf die Weihnachtsgeschichte schließen.

Ja G. selbst scheint seine Hypothese preiszugeben, wenn er (freilich wohl nur in einer nachträglich ins Manuskript aufgenommenen Bemerkung, S. 108 = 37) sagt: „als die Judenchristen“ — früher war doch immer von Juden die Rede — „die Geburtslegende des Königs Osiris kennen lernten, war vielleicht schon Augustus an die Stelle des Osiris getreten“. Die Engelsbotschaft und das Gloria in excelsis werden in der Tat in dem früher geschilderten Umfang aus der Kaiserverehrung stammen; dann aber fällt auch der von G. besonders betonte Grund für die Abhängigkeit der Weihnachtsgeschichte von der Osirislegende dahin.

Und doch ist auch hier zum Schluß noch einmal anzuerkennen: möglich bleibt seine Theorie schließlich; nur gilt das auch von vielen anderen, die schon aufgestellt worden sind und gewiß noch aufgestellt werden. Die sog. religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments lebt eben immer noch vielfach von Einfällen, wie sie einem geistreichen und gelehrten Mann wohl kommen, auch von anderen geglaubt werden, wie sie aber deshalb noch nicht zuzutreffen brauchen. Das ist nur der Fall, wenn sich einleuchtende Gründe dafür beibringen lassen und vor allem, wenn sich die in Rede stehende Erscheinung nicht auf andere Weise viel natürlicher erklärt. Daß das bei der Weihnachtsgeschichte möglich ist, habe ich mit Bezug auf einzelne ihrer Elemente schon angedeutet; auch die Hirten scheinen mir nicht auf dem von Geffcken angenommenen Wege über Poseidonios aus dem Mithriazismus, sondern aus der jüdischen Erwartung herzukommen, daß der Messias beim Herdenturm in Bethlehem geboren werden soll (Targ. Ps. Jonath. gen. 35, 21, vgl. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, 7. ed. 1892, I, 186).

4.

Artha-pañcaka oder Die fünf Artikel.

Von
Pillai Lokācārya.

Nach Nārāyaṇa Yati's Sanskritübertragung übersetzt und erläutert von
Rudolf Otto, Prof. d. Theol. in Breslau.

Verehrung dem hehren Rāmānuja.

Der hohe Herr aller Welten, der Erbarmungsreiche
Schaffe Segen den Menschen: Hari, der Lotus-Herr.

Die fünf Artikel.

Die Seele, der Herr, das Heilsmittel, die Frucht, das Heilshindernis: das sind die fünf Artikel.

I. Die Seele.

Merkmal der Seele ist, Jñāna-trägersein, dabei aber Untergeordnetsein (dem Herrn). — Fünf Arten Seelen gibt es: Ewige, Erlöste, Isolierte, Gebundene, Heilsuchende.

1. Die „Ewigen" sind, die unverflochten sind in Saṁsāra, z. B. Ananta, Garuḍa, Viṣvaksena u. a.

2. Erlöste sind, die — im Zustande des Geborenwerdens (und Sterbens) stehend — frei geworden sind von Saṁsāra durch Erkenntnis des rechten Mantra, des Zweckes und des Wesens (des Ātman), die sie erlangten von einem rechten, der Wahrheit zugetanen Lehrer, den Bhagavants Gnade erfüllte mit

hilfsbereiter Gesinnung, und die fortan nur Bhagavants Dienst zum Ziele haben.

3. Isolierte sind, die infolge von Rechttat in früheren Geburten die Pflichtwerke ihrer durch des Allherrn Huld erlangten (höheren) Kaste, der Lebensstände und des Gesetzes übten, dadurch ein von allem Makel freies Innenorgan erlangten, hiermit die Wesenserkenntnis erlangten und auf deren Gipfel kamen, die dadurch Saṁsāra abstreiften, nun körperlosen Wesens sind und sich am Genuß der Erkenntniswonne genügen lassen (ohne zum Genusse Bhagavants selber gelangt zu sein).

4. Heilbegehrende sind, die aus Überdruß über die Erfahrung mannigfachen durch das Sein bewirkten und wahrgenommenen völligen Unheiles (der Saṁsāra-Existenz), alles Glück in dieser wie in höheren Welten fahren lassen und nur den Dienst (Bhagavants) zum Ziele haben. Sie sind aber zwiefach: Bhakti übende und Prapatti übende.

a) Die Bhakti übenden üben, nachdem ihnen durch Bhagavants Gnade das Meiden alles verbotenen Werkes zuteil geworden ist, nach ihrem Vermögen den Karma-Yoga, werden dadurch ledig aller Hindernisse der Wesenserkenntnis und erlangen diese. Ist sie reif, so entspringt aus ihr die brünstige Liebe (zu Bhagavant), bis hin zu der unmittelbaren Wahrnehmung (Bhagavants im Gefühl). Hierdurch werden sie aller Fehler frei. Bis zur vollen Auskostung (der Folgen) ihres vorgewirkten Karman verweilen sie noch und kommen dann zur Erlösung.

b) Die Prapatti übenden (die Gelassenen), unfähig ein so langes Zögern zu ertragen, lassen entsprechend ihrer (mangelnden eigenen) Kraft alle Heilsmittel fahren, wählen Bhagavant selber als einziges Heilsmittel und kommen so zur Erlösung. Sie sind zwiefach: Zufriedene und Ungeduldige.

α) Die Zufriedenen sind die, die, weil sie beim Aufhören des gegenwärtigen Leibeslebens das höchste Gut voll überschwänglicher Wonne erlangen werden, des aus seinem früheren Mangeln geborenen großen Unheils nicht mehr gedenken.

β) Die Ungeduldigen aber sind, die aus heftigem Verlangen, den Nektar voller Vereinigung und Dienstes zu trinken, die

dem widerstrebende Verbindung mit dem Leibe nicht aushalten können.

5. „Gebundene“ sind die, bei denen anfangsloses Karman und Wahn die falsche Schätzung des — als Deva-, Menschen-, Tier-, Pflanzenleib vierfach gestalteten — Leibes (als sei er selber Ātman) gewirkt hat, die deswegen bald auf dieses, bald auf jenes (sinnliche) Genußobjekt zielen und um die höchste Brahman-Wonne sich nicht kümmern, aber Opfer, Almosen, Tapas, Gelübdeübung, Mantra's, Verehrungen (von Göttern) als Mittel für verschiedene (Genuß-)Objekte ausüben.

II. Der Herr.

Īśvara's (des „Herrn“) Wesen ist fünffach, als Höchster, Entfaltung, Sondergestaltung, Innenwalter und Arcā.

1. Als Höchster ist er der in Vaikuṇṭha weilende, von den Ewigen und Erlösten allein genossen, von Śrī Bhū Līlā umgeben, mit hehrem Schmuck, himmlischen Waffen, Kleidern, Kränzen, Düften, Salben und anderer Zier geziert, einen Heilsleib tragend von himmlischer Schönheit mit ungezählten heilvollen Tugenden, sonder Anfang und Ende, Eigenherr, mit den von Brahmā verherrlichten sechs Kardinaltugenden.

2. „Entfalteter“ ist er durch Entfaltung seiner (sechs Kardinaltugenden) Erkenntnis, Vermögen usw. zum Zwecke von Entstand, Bestand, Vergang (der Welt). Seine Entfaltungen sind Saṁkarṣaṇa Pradyumna Aniruddha.

3. „Sondergestaltet“ ist er, wenn er, den Anblick des vom Unrecht verderbten Rechts nicht ertragend, zur Schirmung der Guten, zur Erstellung des Rechtes, zur Abwehr des Unrechts in sichtbaren Inkarnationen geboren wird. Seine Inkarnationen sind zwiefach: erster Ordnung, zweiter Ordnung.

a) Erster Ordnung sind Rāma, Kṛṣṇa usw., aus ihm geworden wie Licht vom Leuchtenden, versehen mit einer Gestalt mit allen gepriesenen edlen Tugenden, übernatürlicher Substanz, mit den in der Pañcopaniṣad beschriebenen Heilszeichen versehen.

b) Die zweiter Ordnung sind zwiefach: Reine und Nichtreine. Reine sind die in reinen Geistern manifestierten, wie

Bali, Vyāsa u. a. Die in nichtreinen Geistern manifestierten sind Nichtreine, wie Śaṁkara, Jāmadagni u. a.

4. Als „Innenwalter" ist er Allregierer. Er ist zwiefach: ohne Gestalt, mit (leiblicher) Gestalt.

a) Der Gestaltlose ist der Erkenntnis und Wonne als seine Natur habende, alle edlen Eigenschaften in sich vereinend, allen üblen entgegengesetzt, allem, Geistigem wie Ungeistigem, das Sein verleihend, Viṣṇu Nārāyaṇa Vāsudeva höchstes Brahman höchster Ātman genannt, alldurchdringend, das All als Leib tragend, (von der Welt), wie Sesamkorn und (das darin befindliche) Sesamöl, wie Holz und (das darin schlafend gedachte) Feuer, ungesonderten Wesens. — Der aber, der

b) als Gestalteter seine Machtabzeichen trägt, Muschel und Diskus und himmlische Waffen aus übernatürlichem Stoff gemacht, der geschmückt mit dem Diadem und anderem himmlischen Schmuck und aller guten Eigenschaften Ozean ist, — allem üblen widerstreitend, aller Vermögen waltend, Allgenießer, Hṛṣīkeśa, als höchster Puruṣottama, Vāsudeva bezeichnet, der wohnt stimmhaft im Herzen.

5. Arcā (Kultobjekt, meist Gottesbild) ist seine Verkörperung in eine Figur aus leblosem Stoff. Als solcher ist er beschäftigt mit allem, was den Gläubigen (der den Kult verübt) angeht, obschon allwissend wie nichts wissend, obschon Geist wie Nichtgeist, obschon Eigenherr wie in der Gewalt der Menschen, obschon allvermögend wie unvermögend, obschon schlechthin bedürfnislos wie bedürftig, obschon allschirmend wie schirmensunfähig, obschon Herr wie Nichtherr, obschon unsichtbar wie mit allen Sinnen vernehmbar, obschon ungreifbar wie höchst greifbar erscheinend. In heiligem Lande, heiliger Stätte, heiligem Wallfahrtsorte, reiner Stadt, reinem Dorfe, reinem Aufenthalte, reinem Hause, bei reinen Menschen erweist er (in solcher Gestalt) seine Gegenwart. Als solcher ist er vierfach: Selbstoffenbarte oder von Deva's, von Heiligen, von Menschen erstellte Arcā.

a) Wenn er zum Wohl der Gläubigen von selber (als Gottesbild im Tempel oder in Fetischen usw.) sich zeigt, so ist das selbstoffenbarte Arcā. Sie ist achtfach als Śrīraṅga, Śrī-

muṣṇa, Śrīveṅkaṭa, als Sāligrāmastein, als Naimiṣa, Totādri, Puṣkara, Naranārāyaṇa.

b) Deva-Arcā ist die von Deva's erstellte.

c) Heilige, die die Groß-Erreichungs-Formel wie die heilige Achtsilbige gebrauchten, Heilige, die das Hingelangen zu Nārāyaṇa als Frucht erstrebten, und die Maharṣi's: das sind die „Heiligen". Die von solchen aufgestellte Arcā heißt „Heiligen-Arcā".

d) Die von Menschen aufgestellte heißt „menschliche". (Diese vier sind die bedeutenderen.) Danach kommen dann noch die in Dörfern, Häusern und heiligen Plätzen erstellten. — Von einer „selbstoffenbarten Arcā" aus (rechnet man) drei Meilen, von einer Deva-Arcā aus eine, von einer „Heiligen-Arcā" aus eine halbe Meile, von einer menschlichen aus nur ein Krośa (eine Rufweite), bei einer Haus-Arcā nur das Haus, bei einem Śāligrāma-Felsen drei Meilen (als heiligen Bezirk). — Der Höchste und die Entfaltung hat einen Fünf-Upaniṣad-mäßigen Segensleib aus übernatürlichem Stoff. Die Sondergestaltungen haben Sattva-Körper, die Āveśa(-Sondergestaltungen) nur Körper aus den fünf Elementen. Die Arcā hat ihre Gestalt beliebig aus Holz, Eisen, Fels, Ton. Nur die, das selbstgeoffenbarte Bild abbildenden (Formen der Arcā's) sind übernatürlich und geistig. Das andere gehört alles zur Natur. Darum ist auch bei allen die Vorstellung (Anbetung) des Materiales verboten, nur die Vorstellung der Gottheit ist zu vollziehen. Jenes würde sicherlich zum eigenen Verderben gereichen.

III.

Die Heilsmittel sind fünffach: Karma-, Jñāna-, Bhakti-, Prapatti-, Ācārya-Yoga.

1. Karmayoga (Werkübung) heißt Opfer, Almosen, Tapas, Gelübde, Morgen- und Abenddienst, fünf Großopfer, Wallfahrtsort, Bad, die fünf Deva-, Väter-, Geister-, Menschen-, Brahman-Großopfer, das Gehen zu und Verweilen an heiligen Stätten, Kasteiung, Mondkasteiung, Beobachtung der Viermondfeste, von Früchten und Wurzeln leben, Śāstra-Studium, Versöhnungen (von

Deva's), Mantra'sbeten, Totenopfer, und andere Werke verrichten, dadurch den Körper reinigen, das durch die Sinnenpforte (auf Außendinge) hervortretende Erkennen von Schall (Getast und den anderen sinneswahrnehmlichen Objekten) ablösen, statt dessen die Wahrnehmung des höchsten Objektes eintreten lassen, und endlich es auf den Ātman richten auf der Stufenleiter des achtteiligen Yoga in Zucht, Selbstzucht, rechtem Sitz, Atemregelung, Organeinziehung, Meditation, Gedankenbindung und Versenkung. Er bewirkt dann den (folgenden), den Jñāna-Yoga und ist Hauptmittel des Aiśvarya (etwa „Himmelsglück").

2. Der Jñānayoga setzt der (bisher nur) auf den eigenen Ātman bezogenen Erkenntnis — die entstanden war aus der durch den Karmayoga gewirkten Erkenntnis des Ātman überhaupt — im Herzlotus, im Sonnenkreise, im Luftraume usw. den Upendra, Tridhāma, Vāsudeva, Viṣṇu, Nārāyaṇa, den Allherrn, als Muschel, Diskus, Waffen tragend, gelbgekleidet, mit Diadem und anderen himmlischen Zierden mannigfach gezierten Leibes zum Objekte (der Kontemplation), läßt durch angestrengtes Üben der Empfindung des transzendenten Empfindungsobjektes die Dauer des Empfindungszustandes immer mehr wachsen und wirkt so allmählich eine Kontinuierlichkeit des (mystischen) Empfindens. Dadurch bereitet er (den nächstfolgenden) den Bhaktiyoga vor, ist selber aber Hauptmittel der Isolierungs-Erlösung.

3. Bhaktiyoga aber heißt: ein ununterbrochenes Gedenken (Bhagavants) — stetig wie das Fließen eines Strahles Öl — gewinnen, und bis zum Ablauf des sich auswirkenden Karmans (verweilend) wieder und wieder zum höchsten Grade des Gefühles (Bhagavants) kommen. Dadurch wird er das Mittel zur unmittelbaren Wahrnehmung (Bhagavants).

4. Prapattiyoga ist Sache dessen, der zum Bhaktiyoga, durch vorbeschriebene Erkenntnis gewirkt, unvermögend ist. Er ist leicht und gibt schnelle Frucht, denn die Ausübung seines Heilsmittels (nämlich des Entschlusses sich ganz in Gott zu lassen) ist ein einmaliger (alles Folgende dann nach sich ziehender) Akt — nach dem Worte: „Auf einmal wird der Sinn (und Zweck) der heiligen Schriften gewonnen" —, und alle, der

Anwendung des Mittels folgenden, von Bhagavant zu verleihenden Dinge bishin zu ihrer zu erreichenden Vollzahl (Höchstgrad) sind (unmittelbar) damit verknüpft. Dieser Prapattiyoga ist ein (kurzer, einmaliger) Entschluß (alles Bhagavant anheimzustellen), und entspricht der eigenen (zur Selbsterlösung unfähigen) Natur. — Der Prapattiyoga ist aber zwiefach: der des Zufriedenen und des Ungeduldigen.

a) Der Yoga des Ungeduldigen ist da, wo einer zunächst, in Folge von Bhagavants freier Gnade, nach Unterweisung durch einen rechten Lehrer, die Wahrheitsschriften eifrig studiert, daraus die wahrhaftige Erkenntnis gewinnt und nun, weil er die dem Genusse des höchsten Heiles, nämlich Bhagavants selber, widerstrebende Verbindung mit diesem (irdischen) Leibe nicht zu ertragen vermag und voll des Wunsches ist, einen Leib zu gewinnen, der einzig und ganz und gar fähig ist zu Bhagavants Genusse, unmäßige Eile hat, endlich Bhagavant zu erproben, und dies zuwege bringen (möchte). Das sagen, die damit vertraut sind:

„Nicht Leib, nicht Leben, auch nicht höchstgewünschtes Glück,
„Nicht mich, nicht andres sonst, o Herr,
„Vermag ich auch nur einen Augenblick zu tragen
„Außer der Herrlichkeit, dir zu gehören. Das andere alles hundertfach
„Gehe zu Grund! — Der Wunsch ist wahr, o Madhu-Mathana“

und:

„Ein (und für alle) Mal in dich gelassen und: „Herr,
„Dein bin ich“, also flehend —
„Mußt du dich zu mir neigen, gedenkend deiner Zusage. —
„Wozu das (Treue-) Gelöbnis, wenn es mich ausschlösse!“

b) Der Yoga des „Zufriedenen“ aber ist da, wo einer — müde und in Furcht vor dem ewigen Auf und Ab (des Karman) und vor der Annahme immer neuer Leiber und vor dem damit verknüpften Weilen in Freud und Leid, in Mutterleib, in Himmel oder Hölle — um all dem ein Ende zu machen und Bhagavant zu erlangen, vom rechten Lehrer Unterweisung nimmt, durch freiwillige Ertragung des Übels sein eigenes falsches (Wollen und) Handeln zu Ende bringt, die vorgeschriebenen Kasten- und

Āśrama-Regeln befolgt, Bhagavants Dienst, den Dienst mit Leib, Wort, Gedanke nach bestem Können übt, den höchsten Ātman als den Träger, sich als den Getragenen, ihn als den Vater, sich als den Sohn, ihn als den Hausherrn, sich als die Hausfrau, ihn als Regenten, sich als Regierten, ihn als die Seele, sich als den Leib, ihn als Subjekt, sich als Prädikat, ihn als Stütze, sich als Gestütztes, ihn als den Hüter, sich als den Behüteten, ihn als Genießer, sich als Genossenen, ihn als Allweisheit, sich als Nichts erkennt, alle Last — verursacht durch das ihm Zustoßende — läßt und auf Bhagavant wirft, und so aller Last freigeworden, in Ihn gelassen ist.

5. Ācāryābhimāna-Yoga oder Yoga der Meisterliebe ist es, wenn ein Meister eines zu allen bisher genannten Heilsmitteln unfähigen Schülers sich aus reinem Mitleid annehmend, für ihn Meidung des Unzieles, Erreichung des Zieles und Erlangung eines (für das Heil geeigneteren) Charakters erstrebt, indem er (durch stellvertretende Leistung) bewirkt, daß (für jenen) Bhagavant's höchstes Wohlgefallen erfolgt, das dann jene Meidung und Erreichung verleiht. Wie eine Mutter, die, wenn ihr kranker Säugling in Lebensgefahr ist, selber zu seinem Wohle das Heilmittel nimmt, dabei selber zu Schaden kommt, aber das Kind rettet, so vollzieht er selber für jenen, (was dieser nicht leisten kann). — (Von seiten des Schülers besteht dieser Yoga darin), zu einem solchen höchst liebevollen Mahātman Zuflucht zu nehmen, seines Feldes, Hauses, Weibes, Kinder, Besitzes, Leibes (mit Dienstwartung) wahrzunehmen und in vollkommener Erfüllung des von ihm Gebotenen zu verweilen.

Wie Īśvara in seiner Ewigkeit selbst als Heilsmittel zu ergreifen ist und doch zugleich durch Immanenz in allen Deva's sich (auch in diesen) ergreifbar macht, so ist der Meister einerseits selber Mittel und hilft andererseits allen anderen Mitteln zur Wirkung.

IV. Die Menschenzwecke.

„Was für Menschen Ziel ist", oder „was nur der Mensch sich zum Zweck setzt": so ist Menschenzweck zu definieren. „Zweck"

ist eigenes Interesse. In dem Sinne heißen die gleich zu nennenden (Interessengruppen) Menschenzwecke. Sie sind fünffach: Verdienst, Gewinn, Lust, Isolierung, Bhagavant-Erreichung.

1. „Verdienst“ ist Handeln zur Lebensbehauptung (und -Förderung, hier oder im Himmel, für sich selbst oder andere.) Auf dies Ziel läuft alles (unter Dharma Befaßte) hinaus, wie der Vers sagt:

„Dharma; das ist das Leben Rettende, sein Gegenteil das zu Fall Bringende.
„Alle Arten von Dharma haben dieses Prädikat.
„Alle Opfer, Gabe und Priesterlohn allzumal
„Sind einzig Lebensschutz des für sein Leben fürchtenden Lebenden.

2. Gewinn heißt: je nach Kaste und Āśrama Geld, Korn usw. erwerben, erhalten, vermehren, es anwenden in Gemäßheit von Ort und Zeit für Väter- oder Deva-Dienst, für Ehrung von Guten, für Lehrer, als Priestergabe, zu Belohnungen, in Weggabe oder Genuß, und das aus diesem allen entstehende Wohl oder Weh erfahren.

3. Lust ist Genuß des Weibes, soweit ihn das Gesetz erlaubt.

4. Isolierung ist Genuß des von der Prakṛti befreiten eigenen Ātman allein (ohne den Bhagavants), nach den Worten (der Gītā 7, 29): „zur Erlösung von Alter und von Sterben“.

5. Bhagavants Erlangung aber ist so getan: Mit Aufhören des sich noch auswirkenden Karmanteiles kommt auch das noch auszukostende Verdienst und Schuld zu Ende. Der grobe Leib, verknüpft mit den sechs Seinswandlungen der Empfängnis, Geburt, Wachstums, Altersstufe, Verfalls, Untergangs, diese Stätte der drei Leiden, die da kommen aus ihm selbst, aus den Elementen oder von den Deva's, dieser Leib, der ein Verhüller von Bhagavants Wesen, ein Erzeuger der falschen Erkenntnis, Ursach von Saṁsāra, Grund von Hölle- und Himmel-Genuß oder -Befreiung, dieser grobe Leib wird dann wegen seiner Widrigkeit abgelegt. Die Seele (steigt dann empor) in der Suṣumnā-Ader, durchschreitet die Schädeldecke, tritt heraus, beschreitet mit dem feinen Leibe allein den Arcis-Weg, durchfährt den Sonnenkreis, gelangt über die Prakṛti (Natur)

empor, badet in der Virajā (Entstäuberin), legt den feinen Leib und den (noch anhaftenden) Staub der (karman-gewirkten) „Eindrücke" ab, wird staubfrei, überfährt durch bloßen Wunsch die Virajā, empfängt durch Amānava's Handberührung den vom Triguṇa-Wesen verschiedenen, aus Rein-Sattva bestehenden, Fünf-Upaniṣad-mäßigen, Erkenntnis und Wonne strahlenden, Bhagavants Wesen, Tugenden und Herrlichkeit ausdrückenden Leib von grenzenlosem Glanz und Schönheit und legt ihn an. Dann, von Amānava pfadgewiesen kommt sie zum Tilyawalde und badet dort im himmlischen Airammada, dem Nektarsee. Auf der Perlenbank unter der Feige Somaquell schmücken sie 500 himmlische Feenscharen mit Brahmanschmuck. Die hohe Wonne über dessen Genuß treibt sie zu größter Eile. Da kommen, von Bhagavant gesandt, einige seiner nächsten Diener und rufen ihr (von fern). Das treibt sie zu fieberhafter Eile. Da erblickt sie sie auf dem Wege. Aus Begier, sie (nah) zu sehen, läuft sie hin zu ihnen. Da folgt der Augenblick, der „Empfangsbegegnung" heißt, und seine überquellende Wonne. Das himmlische Stadtvolk, neugierig den Mann vom Lande (wie sie meinen) zu sehen, kommt herbei, ihm zurufend. Dem Drängen ihrer Gastlichkeit (eine Weile) nachgebend, verneigt er sich dann an Vaikuṇṭhas Stadttore, tritt ein, geht die Königstraße hinauf, erschaut hier und da viel wunderbare Dinge, wird vor Freuden schwindlig und, schwankend und nur mit Mühe vorwärts kommend, erreicht er die Bollwerke, Pforten und Hochtore der göttlichen Residenz. Hier verneigt er sich den Torhütern, wird von ihnen bewillkommnet und tritt ein. Auf Perl- und Edelstein-bedecktem Wege steigt er zur Halle mit den 1000 himmlische Juwelen tragenden Säulen. Dort gewahrt er — die Trennung von seinem Getreuen nicht länger ertragend, die Verbindung ungeduldig erwartend — Bhagavant Nārāyaṇa, von Śrī Bhū Līlā umgeben, Muschel, Diskus, Keule usw. tragend, mit Diadem und allen himmlischen Zierden geschmückt, im gelben Gewand, in himmlischen Kränzen, allduftend-schmeckend-fühlend, mit jedem Wort bezeichenbar, den Allmeister, nur den „Ewigen" und den „Erlösten" gewahrbar, den Ātman-Herrn. Das Gewahren gibt Freude, diese wirkt Dienst. Den tritt er an.

Verschiedene (verklärte) Leiber werden ihm zugeteilt. Er nimmt sie an. Und (in diesen) an allem Ort, zu jeder Zeit, in jeder Lage willig höchsten Dienst tun und dadurch zur Freude ohne Maß gelangen — das ist Bhagavants Erreichung.

V. Die Heilshinderungen.

Hinderung, hier in speziellem Sinne gebraucht, ist, was hindert. Sie ist fünffach: in Bezug auf das eigene Wesen, auf den Höchsten, auf das Heilsmittel, auf den Menschenzweck, auf die Erreichung.

1. Die Wesenshinderung ist die (die richtige Ansicht vom eigenen Wesen hindernde) Annahme dessen, was nicht Ātman ist (des Leibes), für den Ātman; ferner die Annahme, daß man selber einem anderen (als Bhagavant) zugehöre, oder daß man selber Eigenherr sei.

2. Höchstenhinderung ist, anderen (Gottheiten als Bhagavant) die göttliche Höchstheit beilegen, sie für die Schützer halten, sie Īśvara gleichsetzen, Bhagavants Inkarnationen für bloße Menschen halten, in seinen Arcā's auch das (stoffliche) Material (des Gottesbildes) verehren, sie für ohnmächtig, für bar der Verfügungskraft, für selbstverfertigt, für Īśvara-los zu halten.

3. Mittelshinderung ist, andere Mittel für „schwer" erklären; vorwenden, daß die zu ergreifenden Mittel (zum Heil) schwer sein müßten, unsere Mittel aber (zu) leicht seien; endlich, die eigenen Mängel für zu groß erachten (als daß man überhaupt das Heil suchen dürfe).

3. „Menschenzweckhinderung" ist, sich auf einen anderen der (oben genannten) Menschenzwecke (als auf die „Erreichung") zu richten und den Dienst Bhagavants für etwas nach Maßgabe eigenen Interesses aus eigenem Willen und zu eigenem Zwecke Geleistetes halten.

4. „Erreichungshinderung" ist die Sünden-Dreiheit: a) die mit dem erworbenen Leibe und — sofern diese selber mit dem Leibe verknüpft ist — auch mit der Seele verknüpfte, nicht bereute Sünde gegen Bhagavant; b) die gegen seine Gläubigen und c) die „Asahya"-Sünden. — (Geistiger Hochmut) ist,

das eigene Wesen selbst (und seine Kräfte) als das Heilsmittel gebrauchen wollen. Dadurch ist er gerade dem eigenen Wesen verderblich. Speiseverunreinigungen sind dem Entstehen der Erkenntnis verderblich. Verkehrsverunreinigungen sind dem (Heils-) Genießen verderblich.

Wer so zur Fünf-Artikel-Erkenntnis gekommen und Heilsbegieriger geworden ist, der muß für den Rest seiner (Leibes-) Zeit notwendig noch wirken, aber im Dienste Bhagavants und indem er diesen als Motiv hat. Saṁsāra-Leid abwehrende Vollziehung aller Pflichten, gemäß Kaste und Āśrama und gemäß dem Viṣṇu-tum, und Meidung verbotenen Werkes soll er üben. Seinen in Befolgung der Gebote und Beobachtung des Schicklichen entstandenen Besitz fortan nicht mehr für sein eigen halten, sondern für Bhagavants eigen halten. Ihn verwenden zu diesem oder jenem von Bhagavant gewiesenen Dienst: besonders um seinen Lehrer, die Gläubigen und Bhagavants Arcā mit Feldern, Wohnstätte, Schmuck, Stütze, Pflege, Speise, Umgang zu versehen, Bhagavant Tempel zu erbauen und sie zu erhalten, sie mit schönen Hallen, Gärten, Hochtoren, Bollwerken, mit Sandel Blumen Betel und anderen Annehmlichkeiten zu versehen und hierzu den vorhandenen Besitz verwenden. Den mit Worten wie Sohn, Freund, Eheweib, Acker, Korn, Geld usw. verbundenen Sinn (Trachten) fahren lassen und das Eigene dem andern zugehörig halten. Den Śrī-Vaiṣṇava's zugetan sein, der Avaiṣṇava's Irrwege meiden, auf dem rechten Wege weilen, die fünf „Zeiten" achten und an ihnen die Pañcarātrazeremonien, Wegbereitung, Zurüstung (von Blumen und Opfergaben), Darbringung, Rezitation und Yoga üben, Prasāda empfangen und (den Vortrag heiliger Texte) hören. Danach in seines Lehrers, der Gläubigen und Bhagavants Dienst beständig stehen, bei ihnen weilen und keines anderen Aufenthaltes begierig sein. In Gegenwart des Lehrers sich als unkundigen, der Gläubigen sich als zu ihrer Verfügung, Bhagavants sich als sündigen anerkennen, dem Lehrer alle Erkenntnis, den anderen Gläubigen Verfügungsrecht über sich,

Bhagavant alle Vollkommenheit beilegen. Vor den Unrechten sich wie vor Tiger, Gift, Schlange scheuen, den Wahrheitskennern in jeder Hinsicht, den Weltleuten nur über sich selbst Überlegenheit und Vorzug beilegen. So, geziert mit Sorgenlosigkeit, entspringend aus der zuversichtlichen Gewißheit, sein Ziel in Bälde zu erreichen, des Leibes nicht mehr achtend, aus Verlangen nach Bhagavant nach nichts anderem mehr fragend und dadurch und durch Bhagavants Macht, seine Gläubigen zu bewahren, vollkommenen Lebenswandels geworden, übt er bis zum Ende dieses seines Leibes(=Lebens alles rechte) aus, geht dann in schon gesagter Weise aus dem Leibe empor und auf dem Arcis-Wege fort. Auf dem Gefährt des Vogelfürsten (Garuḍa), der durch des im Herzen weilenden Puruṣa Willen Kunde erhalten hat, (wird er emporgetragen, begleitet von) Bhagavant selber (sofern dieser auch im Herzen weilte). Und in einer Zeit, die durch Bhagavants Übermaß von Eile nur einen halben Augenblick ausmacht, erreicht er auf dem Bhagavantwege — auf dem man zu Bhagavant kommt — die erstrebte Stätte; und mit dem entsprechenden (verklärten) Leibe verbunden, durch ihn des allrettenden Bhagavant gewahrend, erlangt er, vor Lust hierüber, die ewige Seligkeit des Bhagavantdienstes.

Der trefflichen fünf Artikel des seligen Hochschwanes und Wandermönches, des Meisters Hehr-Nārāyaṇa-Yati

Ende.

Bemerkungen zu den „fünf Artikeln".

1. Hylozoismus und Panzoismus ist die Annahme, daß das All beseelt sei. Bei höherer Spekulation wird daraus die Lehre von der „Weltseele". Die Welt wird hier als eine organische Einheit verstanden, die als einheitliches Ganzes belebt und beseelt ist. Diese Vorstellung kann an sich völlig unreligiös sein. Re-

ligiös wird sie erst dann, wenn weiter versucht wird, auf die so beseelte Welt als lebendiges Ganzes und als Subjekt religiöse, ethische und ästhetische Werte zu übertragen. Dann wird der Panzoismus zum „Pantheismus". Das All ist Gott. Das heißt, es selber ist Träger und Objekt der Beziehung des religiös-ästhetischen Gefühles. Das Gottsein ist hier eine Funktion der Welt. Die Welt selbst wird zum Absoluten gesteigert. — Der denkbar äußerste Gegensatz zum Pantheismus ist das, was man gewöhnlich mit ihm gleichsetzt und verwechselt: der „Theopanismus". Hier heißt es: Gott ist das All. Das Allsein ist hier eine Funktion der Gottheit. Das ist der diametrale Widerspruch zu: das All ist Gott. Die Gottheit ist das Reale, die Welt nur ihre sekundäre Funktion. Diese Anschauung hat, im schärfsten Gegensatze zum Pantheismus, die Neigung, die Welt zu mindern und schließlich untergehen zu lassen, nämlich in der Gottheit. Darin gibt es verschiedene Grade: die Welt als fataler, im Grunde unbegreiflicher Schatten der Gottheit, ja eigentlich ihr völlig aufzuhebender Gegensatz — die Welt als Emanation und Degradation des absoluten Seins — die Welt als halbes oder scheinbares Sein — die Welt als das Irreale, überhaupt nicht Seiende, und die Gottheit das reale Sein ganz und allein, das Alles in allem des Wirklichen. Die äußerste Stufe dieses Theopanismus ist dann Akosmismus. Auf dieser Stufe noch von Pantheismus zu reden, ist absurd, auf den früheren Stufen gedankenlos. — Pantheismus war die Lehre der Stoa, waren die eigentlichen Grundgedanken Giordano Brunos und Shaftesburys. Rein theopanistisch aber war die Lehre Plotins und Spinozas. — Mystik ist nie und nirgends pantheistisch gewesen, sie steht zum Pantheismus in schärferem Gegensatze als der Theismus selber. Denn sie ist entweder völlig theopanistisch, oder, wie in den meisten — und gesunden — Fällen, theistisch mit starken Neigungen zum Theopanismus.

2. Pantheismus gibt es in Indien überhaupt nicht. Was dort am ehesten noch so genannt werden könnte, ist die Lehre von der Prakṛti (Natur) bei den Sāṁkhya's. Aber da hier der

Prakṛti die Welt der nicht der Natur angehörigen „Ātman's" als das eigentlich Absolute und Zielgebende übergeordnet ist, so ist auch hier von Pantheismus nicht zu reden. — Grandios entwickelt ist in Indien der Theopanismus: am grandiosesten in der Lehre Śaṁkara's, die von Deußen meisterhaft dargestellt ist. Sie gilt uns meistens als „die" indische Lehre schlechthin, als **die** Vedānta-Philosophie und -Theologie.

3. Auch das ist ein völliger Irrtum. Śaṁkara's Lehre ist weder irgendwo die populäre, wirklich gelebte und geübte Volksreligion, noch auch etwa die Religion aller „esoterischen" Kreise, der Weisen, Heiligen, Büßer, Mönche, der Paṇḍita's, Ācārya's, Guru's, der tiefer Religiösen [1]). Mit heißer Leidenschaft, mit größter Gelehrsamkeit und philosophischer Scharfsinnigkeit, mit allen Waffen dogmatischer, exegetischer, scholastischer Methode ist sie seit Jahrhunderten bestritten worden. Gewaltige Religionsgemeinden lehnen sie ab als Irrtum, ja als schriftwidrige, seelenverderbliche, törichte oder fluchwürdige Ketzerei, die kein Recht habe sich auf Upaniṣad und Vedānta zu berufen. — Eine solche sehr große Gemeinschaft ist die der Pāśupati's und der Śaiva's. Ihren „Śaiva-siddhānta" hat Schomerus trefflich aus dem Tamil ins Deutsche übersetzt. — Eine noch viel größere Gemeinde aber ist die der **Vaiṣṇava's**.

4. Vaiṣṇava's (Viṣṇuiten) heißen sie, weil sie die Gottheit, das Brahman, in der Gestalt des persönlich gedachten Allgottes verehren unter den Namen: Viṣṇu, Vāsudeva, Nārāyaṇa, Hari. Der Ursinn dieser Bezeichnungen ist verloren. Sie sind, wie Jahveh, bloße Namen für das höchste Wesen selber. Auch Rāma, Kṛṣṇa und andere Bezeichnungen gelten ihm nach seinen Inkarnationen. Die heiligen Schriften der Vaiṣṇava's sind vornehmlich die theistisch gerichteten Upaniṣad's, die Gītā, die beiden großen Epen überhaupt, Bhāgavata- und Viṣṇu-Purāṇa und Sonderschriften wie Nārada's Pañcarātra. Ihr Thomas Aquinas ist

1) Die Unterscheidung nach esoterisch und exoterisch ist überhaupt durchaus irreführend. Jeder, der zu den reinen Kasten gehört, ist zum Heil „Berufener" bis zum geringsten Bauern. Die Śūdra's sind vom Veda ausgeschlossen, nicht der Esoterie wegen, sondern weil sie unrein sind.

Rāmānuja (er lebte etwa 100 Jahre vor Thomas), der scharfsinnigste und leidenschaftlichste Bekämpfer Śaṁkara's. Sein Bhāṣya ist von Thibaut meisterhaft übersetzt in den Sacred books of the East, Bd. 48.

5. Längst vor Rāmānuja war das Viṣṇu-tum eine weit verbreitete, viele Millionen fassende Religion eigenen Charakters. (Heute zählt es an 150 Millionen Anhänger.) „Vaiṣṇava" ist schon im Pañcarātra, einer ursprünglich Kṛṣṇa-viṣṇuitischen Schrift, die aber auch Rāmānuja als Autorität anerkennt, der mit Bewußtsein und Stolz geführte Name von eng zusammengehörigen, Ketzer, Ungläubige und Heiden ausscheidenden [1]) Religionskonsorten, ebenso wie Buddhist, Jaina, Parsist, Moslim, Jude, Christ. Aus der allgemeinen Viṣṇu-Gemeinde aber heben sich seit Rāmānuja dessen besondere Anhänger heraus, als eigene „Konfession", der andere Viṣṇu-konfessionen (Anhänger von Nimbāditya, Viṣṇusvāmin, Madhva usw.) und auch Vaiṣṇava's von loserem Gepräge zur Seite stehen [2]). Und seinen Anregungen sind Dutzende weiterer Reformatoren, Kirchen- und Sektengründer gefolgt bis auf diesen Tag. Die eigentliche Rāmānuja-Gemeinde hatte und hat bis heute ihren Hauptsitz in Südindien, besonders an den Stätten der großen Viṣṇu-Nārāyaṇa-Heiligtümer, in denen er selber in Gestalt seiner „Arcā" in sakramentaler Gegenwart (durch eine Art „Schechina") weilt. Ihr Gottesglaube ist entschiedener Personalismus, ihre Frömmigkeit ist Bhakti und Prapatti, Glaubens- und Liebesmystik.

6. Die Rāmānuja-Gemeinde spaltete sich in die beiden Richtungen, die man Nord- und Südschule nennt, die Vaḍa-galais und Teṅ-galais. Ein Hauptlehrer der letzteren war Piḷḷai Lokācārya (Doctor universalis junior) nach 1213. Er hat die „fünf Artikel" verfaßt, im Tamil. Aus dem Tamil übertrug sie dann Nārāyaṇa-Yati ins Sanskrit. Dieses Werk wurde

1) Vgl. Pañcar. 264: „Es ist kein Heil „avaiṣṇava", außer Viṣṇu."

2) Ihre hauptsächlichsten konfessionell unterschiedenen Lehrsysteme sind knapp und gut zusammengefaßt in der kleinen Schrift: „Aller Meister Lehre". Die Übersetzung derselben drucke ich soeben gleichzeitig in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1916, Märzheft.

von G. A. Grierson im Journal of the Royal Asiatic Society, 1910, nach zwei Handschriften A und B im Sanskrittext veröffentlicht. Es gibt eine englische Übersetzung des gleichen Werkes von dem gelehrten Vaiṣṇava-Paṇḍita Alkondavilli Govindācārya nach einem Tamiloriginale. Diese Übersetzung muß aber entweder einen wesentlich abweichenden und ganz anders gruppierten Text vor sich gehabt oder ihn willkürlich umgeordnet haben. Zugleich ist sie nicht eigentlich eine Übersetzung, sondern eine erbauliche Paraphrase, hinter der man stellenweise das Original überhaupt nicht mehr erkennen kann. Auch bemüht er sich, hier, wie in seinen übrigen Schriften über die Lehre seiner Kirche, dieselbe in Terminologie und Tendenz möglichst westlichen, philosophischen, christlichen, neuplatonischen, theosophischen Ideen anzugleichen, was am allerwenigsten zu der so schlichten, ganz unphilosophischen Schrift der fünf Artikel selber paßt. Verdienstliche, doch auch mit Vorsicht zu lesende Anmerkungen begleiten seine Paraphrase. Das ganz Eigentümliche unserer Schrift ist ihr schlicht erbaulicher Charakter. Da ist nichts von theologischer oder philosophischer Gelehrsamkeit. Alle Schulkontroverse ist unterdrückt. Und sie paßt vortrefflich zu einem populären Reformator, der für seine Gemeinde hier zu tun versucht, was Luther in *seinen* „fünf Hauptstücken" für seinen Kreis tat. Das Manuale der gesamten Lehre, schulmäßig, mit Scholastik, Logik, Metaphysik, Exegese und Physik unter- und umbaut und zur Gesamtweltanschauung ausgestaltet, besitzen wir in meisterhafter Form in der Yatīndra-mata-dīpikā des Nivāsa, die ich ebenfalls gleichzeitig (bei Mohr, Tübingen) deutsch erscheinen lasse. In dieser ist zugleich die Heilsdogmatik noch einen deutlichen Schritt weiter entwickelt und ausgestaltet. Unsere „fünf Artikel" werden darin als eine Schrift früherer Lehrer zitiert. — Nach Govinda's Angabe wurde Śrī-Piḷḷai Lokācārya geboren 1213, lebte in Śrīrangam in Südindien, flüchtete mit dem Gottesbilde vor den eindringenden, tempelschändenden Moslim und starb in Jyotiṣ-Kuḍi. Er hieß „Piḷḷai" (der Jüngere), angeblich weil ihm „in the apostolic succession" der Ācārya's von Rāmānuja abwärts, zwei Generationen vorher, ein anderer „Lokācārya" voraufgegangen

war[1]. P. L. ist „a star of first magnitude in the galaxy of Śrī-Vaiṣṇava-divines“ und Märtyrer zugleich. Achtzehn Werke werden von ihm aufgeführt: „Rahasya's“, d. h. „Geheimschriften“, die vor Śūdra's nicht gelesen werden dürfen. Er schrieb Tamil, stark mit Sanskrit untermischt. Nach Govinda soll Nārāyaṇa's Sanskritversion, also unser Text, selber eine Paraphrase des Tamiloriginales sein. Aber soweit unter seiner eigenen „version“ vom Original noch etwas spürbar ist, macht unser Text den Eindruck einer sehr glücklichen Wiedergabe. Und „vortex of evolution — angelic spiritual beings — involved in the wheel of worldly careers — Kosmic tapestry of God, systole and diastole of the processes of the souls being“ und andere Feinheiten gibts bei Annie Besant, aber sicherlich im Tamil so wenig wie im Sanskrit.

7. Erläuterungen.

Zu S. 253. Artha ist der Lehrgehalt im Ganzen und dessen einzelner Artikel. Melanchthons loci communes würden artha's sein. Ebenso die „Artikel“, die Luther aufs Konzil schicken wollte oder die er im Katechismus zusammenstellt. „Hauptstücke“ würde den Sinn am besten wiedergeben. — „Hehr“ soll śrīmant wiedergeben, ein ehrendes Prädikat der Gottheit, erlauchter Personen, religiöser Lehrer. Es entspricht als solches einigermaßen unserem sanctus in Sankt(-Augustin u. a.) und ist wie „Sankt“ häufig ein enklitischer Vorschlag vor einem Namen. Ähnlich śrī. Beides gebe ich mit „hehr—“ wieder, denn „Sankt“ würde falsche Nebenklänge bewirken. — Hari, ein Wechselname für Viṣṇu, Nārāyaṇa, Vāsudeva. Die Gottesnamen werden gern auch als Namen für Menschen gebraucht, z. B. Nārāyaṇa-Yati. In solchen Fällen ist natürlich nicht die Gottheit genannt, sondern ein sie Verehrender. — Jñāna, schwer wiederzugeben. Erkennen und Erkenntnisvermögen. Hauptsächlich höhere religiöse Erkenntnis, wie gnosis. — Ananta, Garuḍa usw. (auch Bhū, Līlā, Śrī), dienende ewige Wesen am Throne der Gottheit,

---

1) Pil̤l̤ai ist übrigens ein häufiger Draviḍa-Familienname.

aus dem Mythus stammend, wie Seraf und Cherub. Śeṣa eine Art Seraf, in Schlangengestalt. Garuḍa in halber Vogelgestalt, wie der Cherub. Auf ihm fährt Viṣṇu einher, wie Jahveh auf dem Cherub. — Saṁsāra = Seelenwanderung und weltlich gebundenes Dasein überhaupt. — „Isolierte" sind die Yogin's der mannigfaltigen Yoga-Methoden, besonders der Sāṁkhya's. Ihre Praxis gehört so sehr zur allgemeinen, sozusagen katholischen Hindutradition, daß ihnen auch das Viṣṇu-tum eine Nebenrolle gönnen muß, auch wenn sie Nārāyaṇa nicht anerkennen.

Zu S. 255. Īśvara = „der Herr" mit dem Nebensinn des Reichen und Seligen, insofern fein aber bestimmt abgetönt gegen das sonst analoge *κύριος*. — Davon Aiśvarya, Herrlichkeit (mit Seligkeit), entweder als untergeordnete in irgendeinem „Himmel", oder als höchste, in Vaikuṇṭha, bei Brahman-Nārāyaṇa. In diesem Falle = brahmānanda (Gotteswonne). Wechselbezeichnung für Īśvara ist Bhagavant, vielleicht der „Anzubetende", wahrscheinlich aber nicht mehr nach seiner Erstbedeutung erkennbar. Der Stimmung nach am besten wiederzugeben mit: „Der Erhabene". Īśvara-Bhagavant-Viṣṇu verhalten sich ungefähr wie Adonaj-Elohim-Jahveh. — Die sich immer noch umtreibende indische „Dreieinigkeit" von Brahman, Viṣṇu, Śiva sollte man endlich beseitigen. Die trinitarische Spekulation hat vielmehr inbezug auf Viṣṇu selber in der „Entfaltung" und „Sondergestaltung" ihre Parallelen. Viṣṇu ist zunächst „eins im Wesen, zweifältig in den Personen", sofern er durch seine Śakti „charakterisiert" ist. Śakti ist sein ewiges göttliches „Vermögen", wie der Logos bei Philo und Johannes: als Weltwaltungs- und Heilsvermögen. Zugleich ist diese Śakti als Person gedacht und ist dann „Śrī", ewige, mütterliche Mittlerin zwischen Gottheit und Menschheit. Sie ist nicht „Sohn", sondern „Weib" (wie vielleicht die „Ruach" es einmal war) und hat auch Funktionen des „Geistes". Sie ist mit Viṣṇu gleichewig. Zugleich streitet man aber über ihre völlige Koordination mit oder Subordination unter Viṣṇu. — Der so „charakterisierte"

Nārāyaṇa ist dann noch einmal wieder „dreieinig" in Saṁkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha [1]). Indem dann das Urwesen Vāsudeva selber auch noch als eigener Īśvara festgehalten wird, ergibt sich ein „Quaternarianismus". — Wer das leugnet, verletzt einen „articulus divinae majestatis": er treibt „Höchstenhinderung", ist ein Ketzer und heißt wie bei uns, nämlich „Ekāyana", d. i. Unitarier. — „Viel-einig" sodann ist Vāsudeva in seinen Inkarnationen Rāma, Kṛṣṇa usw., die er selber sind und doch auch dauernde ewige Personen. Endlich „unendlichviel-einig" ist er in seinen Arcās's, den Gottesbildern in den Tempeln. In ihnen ist er real gegenwärtig, nicht indem sie in ihn verwandelt sind (keine Transsubstantiation), auch nicht nur durch seine allgemeine Allgegenwart, sondern, wie die caro Christi im lutherischen Abendmahl, durch eine ubiquitas, die von der omnipraesentia verschieden ist und von seinem besonderen Heilswillen und der rituellen Konsekration des Objektes abhängig ist. Die Theorie hierfür und die Praxis der Konsekration hatte das Buddhatum, dessen Erbe das Viṣṇutum in so vielen Hinsichten ist, bereits ausgebildet. Wie die Lokal-Madonnen im Vulgärkatholizismus sind die Arcā's alle das eine gleiche Subjekt und doch auch wieder lokal gesonderte Individuen, deren hauptsächlichste wohl unterschieden werden. Veṅkaṭa, Raṅga,

1) Gegen diese Mehreinigkeit richtet schon Śaṁkara die Kritik, die sich alle Trinitarier haben gefallen lassen müssen. Vgl. V. S. 2, 2, 44 (bei Deußen S. 377): „Wenn alle diese vier (Gestalten) voneinander verschiedene Īśvara's und von gleicher Beschaffenheit sind, so können sie nicht ein Wesen ausmachen... Auch ist damit die Voraussetzung aufgegeben, daß der einheitliche Hehr-Vāsudeva allein die absolute Realität bilde" (also die Voraussetzung des Monotheismus). Luther verfällt in der Auslegung des Lombarden zu Distinct. XXXII, 2 in die gleiche Häresie wie Śaṁkara mit sehr ähnlichen Ausdrücken. Vgl. Luthers Werke W. A. 9, 51 u. 9, 52. 53. Luther tröstet sich dann mit der autoritas ecclesiae catholicae. Rāmānuja aber antwortet dem Śaṁkara: da die drei anderen Īśvara's von der Natur des höchsten Brahman selber sind, so ist kein Widerspruch. Und Vāsudeva „entfaltet" sich, um sich selber seinen Gläubigen zugänglich zu machen („soteriologische Ökonomie"). Zugleich weist er die fast plotinischen Emanationsdeutungen, die Śaṁkara der Lehre anzuhängen versucht, entrüstet zurück. Vgl. Bhāṣya zu V. S. 2, 2, 42 in S. B. of the East, Bd. 48, S. 524ff.

Jagannātha von Puri sind alle der eine Nārāyaṇa-Viṣṇu-Kṛṣṇa, und doch auch wieder besondere Īśvara's, sowie die Mutter Gottes von Czenstochau, Notre-Dame de Lourdes, de Paris, vom Pfeiler, die Madonna del perpetuo soccorso in Rom, die Madonna von Loretto usf. [1]).

Zu S. 256. Die Āveśa-Inkarnation ist die niedrigster Ordnung und fast nur Inspiration. — Die Theorie der Arcā gleicht ziemlich genau der der byzantinischen Bilderverehrer: die Materie des Bildes ist natürlich, aber die Form ist irgendwie mit dem transzendenten Objekt identisch.

Zu S. 258. Bhakti ist schon in der Gītā Ergebenheit in „den Herrn", mit den Charakteren des gläubigen Vertrauens, der Liebe und des Anhangens. Sie trägt hier noch stärker als später die Züge ehrfürchtiger Scheu, die später häufig zurücktreten vor fast pathologischen und auch in Indien häufig erotisch gestalteten Aufregungszuständen der mystischen Liebes-Exaltation bis hin zur Schwärmerei und gelegentlich zu wildem Rausch. — Die Bhakti schloß die Prapatti ursprünglich ein. Diese heißt wörtlich „Herzunahung", gewinnt dann aber die Bedeutung eines terminus technicus und ist dann gleichbedeutend mit der „Gelassenheit" unserer Mystiker [2]). Als solche wird sie dann der Bhakti entschieden übergeordnet. Ja, es tritt fast eine Polemik gegen die Bhakti ein. Diese wird angesehen als etwas, was der Mensch noch aus eigenen Kräften leistet, worin er sich trainieren, womit er die Gnade „kaufen" (mereri) kann. „Gelassen-

1) Man begreift, daß die Dogmatiker in Indien zu tun hatten! Die Dīpikā seufzt gelegentlich über die „unendlichen modi" der Sondergestaltungen Īśvara's.

2) Rāmānuja definiert Bhakti im Kommentar zur Gītā, Eingang zu 7: „Beständiges Gedenken (Īśvara's), das Liebe zur Voraussetzung hat". Dieses schließt — einige Zeilen weiter — ein: das völlige Sich-lassen (tyāga) in Ihn in prapatti. — Das „Gedenken, kontinuierlich wie ein Strahl Öles" spielt bei Rāmānuja genau die Rolle wie die μνήμη θεοῦ bei Marcus Eremita. Und wer sich den Weg zum Verständnis der „Mystik" bahnen will, muß hier einsetzen.

heit" aber ist der völlige Verzicht auf eigenes Bemühen, das einfache, selbst nichts vermögende, Sich-lassen in Gott. Und ganz zuletzt werden ihr sogar die Funktionen des Vertrauens, der Zuversicht zur Gottheit, die sie zunächst an sich hatte, abgesprochen. Auch hierzu ist der Unerlöste unfähig. Und sie entstehen erst als nachträgliche Wirkung des zunächst rein passiven Hingegebenseins an Īśvara. Anfänglich offenbar nur erst wie ein Notbehelf zugelassen für die Fälle, daß ein Mensch es in sich nicht zur Bhakti bringen kann, wird sie schließlich der eigentliche und einzige Heilsweg. Und im Grunde wirkt dann der Mensch auch „das sich Lassen" selbst nicht eigentlich selber. Sondern „die Prapatti ist Bhagavant selber." Das ist die annihilatio unserer Mystiker und das vollkommene „non propriis viribus, meritis aut operibus." — „Auf einmal": In das Mysterium der „Bekehrung" hatte schon das Buddhatum tiefe Blicke getan. Ihr Charakter als des „einmaligen" grundlegenden Aktes, des „Aperçu", wie Goethe es so geistvoll und fein beschreibt, das nicht durch Überlegungen, Erwägungen und dergleichen, sondern als plötzliche, inspirative Intuition aus der Tiefe des Gemütes auftaucht und dann immer als „Gnade" erlebt wird, war tieferen Gemütern bekannt [1]). Der Terminus dafür ist „das himmlische Auge", durch das der „Gedanke der bodhi" erfaßt wird, dieser einmalige plötzliche, für alles grundlegende, nicht stufenweis zu erreichende Akt, der Entschlüsse wirkt, aber nicht aus Entschlüssen hervorgeht, und nicht sowohl ein Akt als ein Erlebnis ist. „Wie ein Blinder eine Perle findet in einem Haufen Kot, ist der Gedanke der Bodhi in mir entstanden, ich weiß nicht durch welches Wunder: dieses Elixier, das die Geschöpfe entzieht dem allgemeinen Tode; der unerschöpfliche Schatz, der die allgemeine Armut reich macht; das höchste Mittel gegen die allgemeine

1) Vgl. übrigens auch Kāṭh. Up. 2, 23 (nach Deußen, 275).
„Nicht durch Belehrung wird erlangt der Ātman
„Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit.
„Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen.
„Ihm offenbart der Ātman sein Wesen.
Angeführt von Rāmānuja im Kommentar zur Gītā, Einleitung zu 7.

Krankheit. — Wie ein Blitz einen Augenblick aufleuchtet im Dunkel der Nacht, so geschieht es, daß durch die Gnade des Buddha der Gedanke der Menschen einen Augenblick sich wendet zum Guten." So sagt Śāntideva in Bodhicaryāvatāra (de la Vallée-Poussin, S. 20 u. 3). Und das Mysteriöse des ganzen Vorganges, bis zur Verwerfung „des Wortes" überhaupt, ist besonders entwickelt und zur Grundlage gemacht in Bodhidharma's Schule und ihrer Lehre von der „Plötzlichkeit". — Ein solcher Akt ist die Prapatti auch in unseren fünf Artikeln. Daß sie nur durch „Gnade" zustande komme, lehrt Rāmānuja schon bestimmt. Und auch bei Śaṁkara ist das Auftauchen des Jñāna etwas, das nach der vyavahāra-Ansicht Īśvara wirkt, nach der höheren Ansicht aber ein schlechthin mystisches Erlebnis ist, das ein Mensch sich nicht selber gibt und das er durch Lehre nicht gewinnen kann. — An die Ausgestaltung der Lehre von der prapatti knüpfen sich dann auch Kontroversen ähnlich denen, die bei uns mit dem Pietismus sich ergaben. —

Die Ideen der sittlichen und Willenserneuerung spielen in dieser Heilslehre nicht annähernd die Rolle, wie in der unsrigen. Das ist gegenüber der christlichen ihr wesentlichster Unterschied und Mangel. Aber sie fehlen nicht ganz. Und dann stellen sich gelegentlich auch entfernte Analogien zu unserer justificatio per fidem ein. Die Gītā sagt 9, 30:

„Wer mir allein und ganz und gar anhängt, auch wenn er übeln Wandels ist,
„Ist als sādhu [1]) zu schätzen."

Dazu sagt Rāmānuja in seinem Kommentar:

„Wie ist das möglich? Weil . . . seine feste Zuversicht besteht in dem Glauben, den nicht alle erlangen können (weil er Gnadengeschenk ist): „Der Herr allein ist Ursache der Welt und Lenker . . ., mein eigener höchster Herr, mein Meister, mein Freund und mein höchstes Glück." Solch ein Mensch ist hinfort ein Guter und Gerechter." [2])

1) perfectus.

2) Die iustificatio wäre hier also „Gerechtmachung" — wie bei Luther

Zu S. 260. Im Yoga der Meisterliebe werden Stellvertretungsideen wach. Statt des Bildes vom Pelikan, der seine Brust öffnet, um seine Jungen zu retten, steht in Indien das Bild von der Mutter, die, um ihr Kind zu retten, das tödliche Heilkraut nimmt, das ihre Milch heilkräftig macht, sie selber aber verdirbt. — Statt eva, 'nuṣṭhānam, wie Grierson druckt, muß evā stehen und das Komma fehlen, da svayam und anuṣṭhānam offenbar zusammengehören.

Zu S. 262. Die reizende Himmelsreise der erlösten Seele findet sich schon in der Kauṣītakī-Upaniṣad (in Deußens Sammlung auf S. 26). Die Virajā heißt hier Vijarā (Alterlose). Vaikuṇṭha ist Viṣṇu's „höchste Stätte", kein „Himmel" — denn alle Himmel sind nur Stätten vergänglicher Freuden und Saṁsāra's — sondern ein „himmlisches Jerusalem" über allen Himmeln. Vgl. unser:

Von zwölf Perlen sind die Pforten
An deiner Stadt. Wir sind Konsorten
Der Engel dort, an deinem Thron.

Dort trägt Nārāyaṇa — an sich reiner Geist — seinen Heilsleib, um darin seinen Gläubigen erreichbar zu sein. Vgl. die caro Christi in der Trinität in Dante's Himmel.

Zu S. 263. Asahya-Sünden sind nach Govinda die unbereuten, besonders schweren, und stetig wiederholten Sünden. — Prasāda ist hier ein Speiseopfer, das nach Darbringung vor der Arcā teils von den Priestern genossen, teils als eine Art Kommunion den Gläubigen ausgeteilt wird.

Zu S. 265. Garuḍa trägt, wie den Höchsten selber, so auch seine Gläubigen. In der Dīpikā macht die Seele ihre Himmelfahrt auf einem Sonnenstrahle, der nach Rāmānuja ihr gesandt wird, auch wenn sie bei Nacht stirbt. — „Hochschwan", paramahaṁsa, ist nach Āśr. U. 4 ein Wanderasket strengster Observanz. Yati ist „Asket", dann überhaupt der „religiosus", „spiritualis".

8. Hinsichtlich des Gesamtsystems ist auf die schon genannte Dīpikā des Nivāsa zu verweisen. Den Unterschied der Nord- und Südschule der Viśiṣṭādvaita-Vaiṣṇava's gibt Govinda im selben Bande des J. R. A. S. in den „18 Unterschieden" auf S. 1103 ff. so an (verkürzt):

Nordschule:	Südschule:
1. Die göttliche *Gnade* (prasāda) wird „erkauft". (Nämlich durch eigene Qualitäten und Bhakti, die der Mensch zu leisten hat.) Also Synergismus.	Die Gnade „hat keinen Preis", ist frei und „irrestibilis".
2. Die Seligkeit (der Erlösten) hat keine Grade.	Sie hat „Variationen". Es gibt „gelöste, befreite und gerettete" Seelen.
3. Werke und Erkenntnis sind nicht direkte Mittel zum Heil selber. Aber sie sind *hilfreich* zur Erlangung der rettenden Bhakti.	Bei allen „Mitteln" ist immer allein die innere Haltung der Seele die Hauptsache. Auf Bekehrung des Herzens kommt alles an.
4. Śrī ist *wesentlich* immanent, wie Nārāyaṇa selber. (Also eine Art „Homousie").	Śrī hat nur attributive Immanenz [1]).

---

1) Im Pañcarātra schimmert der Mythus von Urmann und Urweib noch durch. Mühsam windet sich die Spekulation vom Mythus los. Aber dann gilt auch hier schon:

„Wie Kṛṣṇa, hoch über der Natur, Brahman von Wesen ist,

„So ist auch sie, hoch über der Natur, Brahman von Wesen, unbefleckt (2, 3, 51), Viṣṇu's Wundermacht, ewig, dauernd ist sie. — *Kṛṣṇa* der Welt Vater, Rādhā der Welt Mutter (2, 6, 6). Eins sind sie, ohne Unterschied, wie Milch und das Weißsein der Milch (2, 6, 13). Als Viṣṇu's „Vermögen" (Śakti) ist sie in allen Elementen. Sie verleiht den kräftigsten „Segenspanzer" (Kavaca, um den Hals zu tragen wie das Karmeliterskapulier der Madonna). Sie wird mit Nārāyaṇa und für sich allein angerufen, um weltliche und geistliche Güter, um Bhakti und Heil. Ihre Inkarnationen und Teile sind die niederen weiblichen Schutzgottheiten bis hin zu den dörflichen „Müttern". Ihre 37 oder 1000 Namen werden zu einer Art „lauretanischer Litanei" zusammengeflochten, kontempliert und gebetet. Ihre Rolle ist in der populären Frömmigkeit und in der Legende bedeutend (besonders bei allen Kṛṣṇaiten, zu denen aber die Rāmānuja's nicht gehören). Aber in den fünf Artikeln kommt sie dogmatisch gar nicht, in der Dīpikā ein einziges Mal vor, und bei den Teṅgalais wird sie offensichtlich bewußt in den Hintergrund gedrängt. — Govinda idealisiert sie zum „Prinzip der göttlichen Mutterschaft". Das klingt sehr nach Mrs. Besant's Philosophie.

5. Auch Śrī kann *Erlösung gewähren*, gleich Nārāyaṇa.	Nārāyaṇa allein kann alles. Śrī ist nur Mittler.
6. Nārāyaṇa ist „blind" gegen die (früheren?) Fehle der Gläubigen. (Er übersieht und vergibt?)	Sein Erbarmen ist so übermächtig, daß er die Fehle des Gläubigen sogar „genießt".
7. Sein Mitleid ist das Gefühl, das in ihm den Wunsch erzeugt, das Leid des Leidenden zu heben.	Es ist selber Leid über das Leid des Leidenden.
8. Prapatti ist *ein* Weg, ist wie Bhakti eine Leistung der Seele.	Sie ist *der* Weg schlechthin, unterscheidet den „Gelassenen" von allen anderen, ist eigentlich Gott selbst, und nur bildlich als „Weg" bezeichnet (upacārataḥ).
9. Wer andere Wege nicht gehen kann, wählt diesen.	Sie ist der Weg für alle. Ohne sie sind alle andern eitel. Andere „Eignungen" sind nur hinderlich.
10. Bist du zu anderm unfähig, dann nimm Gelassenheit und mich. (Also eine Art Notbehelf.)	Versuch, was du kannst, und sieh, daß du nichts kannst.
Versuch eigener Kraft.	Hingabe in Gottes Kraft.
Selbstbehauptung, Eigenruhm.	Selbstverzicht, Verzicht auf Eigenruhm.
Eigene Kraft.	Gottes Kraft allein.
11. Werke, Erkenntnis usw. „qualifizieren" die Prapatti (machen sie wirksamer).	Sie disqualifizieren sie nur [1]). Daß man selber ganz hilflos, Gott ganz hilfreich sei, ist die einzige Hilfe. Sie wird nur verderbt durch Selbsterworbenes.
12. Die Werke des Gelassenen (nach der Bekehrung) erzeugen Gottes Wohlgefallen und sollen in dieser Absicht getan werden.	Der Gelassene soll sich nicht einbilden, Gott gefallen zu können. Auch er kann nicht Gottes Wohlgefallen „kaufen". [2])
13. Prapatti hat 6 Vorbereitungen, die der Gläubige zuvor üben muß. [3])	Sie hat keine, ist für sich allein der eigentliche Akt, der aus sich erst das hervorbringt, was jene „Vorbereitung" nennen. Die *Wirkung* ist von ihnen zur *Ursache* gemacht.
14. Wenn der Gelassene hernach	Prapatti ist unwiederholbar und

1) „Die guten Werke sind schädlich zum Heil".

2) Kein meritum, weder e congruo noch e condigno, weder vor noch nach der Gnade.

3) Vollständig aufgezählt in der Dīpikā, unter „Prapatti".

noch wieder sündigt, so muß er den Akt der Lassung wiederholen, und so oft er sündigt.	geschieht einmal für allemal, wird auch durch Sünde nicht aufgehoben [1]). Jene sagen: Leiste Sühne für deine Sünde und dann erst komm zu Gott. Diese sagen: Komm zu Gott und deine Sünde wird gesühnt.
15. Das Sich-lassen in Gott erkauft die Gnade.	Das wäre überhaupt keine Prapatti, sondern ein Handelsgeschäft. Gott nimmt an aus eigenem freien Willen und Wahl, ungebeten und ungezwungen.
16. Ein Gelassener niedrigerer Kaste hat nur auf mündliche Respekterweisung Anspruch.	Kein Unterschied von Kaste oder dgl. ist zwischen Gelassenen und Gelassenen.
17. Die Seele ist atomisch klein, darum für Gott nicht durchdringbar.	Gott durchdringt auch die Seele. Seine Durchdringung ist über unser Verstehen.
18. „Isolierung" des Yogin (und damit der Ausschluß derer, die Bhagavant nicht zu erreichen suchten) ist nur zeitlich.	Sie ist ewig. (Eine spätere Erreichung des Heils ist ausgeschlossen.)

Nebenpunkte:

1. Die Seele gewinnt sich Gott.	Gott gewinnt sich die Seele.
2. Seine Allerstreckung ist Allgegenwart im Raume.	Sie ist noch mehr, nämlich zugleich „innerlich" und nach ihrer Weise über menschliches Verstehen.
3. Die heilige achtsilbige Formel darf nur Brahmanen vollständig überliefert werden. Bei den anderen muß man Om fortlassen.	Sie ist allen vollständig zu überliefern.
4. Die „Ewigen" und „Erlösten" haben beschränkte Kräfte.	Sie können auf Gottes Geheiß alles.
5. Die Stätte der „Isolierten" ist in einem Winkel der materiellen Welt.	Sie ist in einem Winkel der immateriellen Welt (und gerade deswegen nicht korrigierbar).

Diese Angaben Govinda's sind mit einigem Vorbehalt aufzunehmen, da seine Neigung zu Ausdrücken christlicher Dogmatik ihn auch hier nicht verläßt und bei ihm selber noch stärker hervor-

1) Wie der status gratiae.

tritt als in dieser verkürzten Wiedergabe. Die Hauptunterscheidungen treffen die Lehren, die sich um den Synergismus drehen. Offenbar ist hier bei den Teṅgalais selber die Lehrentwicklung noch stark über die fünf Artikel und die Dīpikā hinausgegangen. (Schon zwischen Fünfartikeln und Dīpikā ist in dieser Hinsicht ein Abstand.) Mit der schärferen, „protestantischeren" Fassung in der Heilslehre selber verbindet sich dann aber bei den Teṅgalais zugleich ein interessantes weiteres Abrücken von der „katholischen" Tradition des allgemeinen Hindutums im übrigen. Die geheiligten Heilsmethoden der allgemeinen Tradition, Werke, Ritus, Kasteiung, Jñāna, ferner der allgemeine Respekt vor dem Yogin, der in Selbstversenkung seinen Ātman „isoliert" und Kaivalyam sucht, ferner die engere Fühlung mit dem Mythus überhaupt und in der Lehre von der Śrī besonders, die allen Traditionen und dem allgemeinen Brauche aller Śakti-Verehrer entsprach, hatten sich anfänglich offenbar breiter und kräftiger behauptet. Daher bei den Vaḍagalais die Hilfsstellung anderer Heilsmethoden neben der Prapatti, daher die Feststellung eines Maßes von Synergismus vor und nach der Bekehrung, eines Maßes eigener Leistung, die doch allzu sehr von dem Nachwirken der allgemeinen Karmanlehre und der asketischen Praxis her gefordert war, daher auch der Wunsch, den „isolierten" Yogin wennschon nur zu einer Art Durchgangshimmel, so doch nicht gleich zu ewiger Trennung von Īśvara zu verdammen, und daher endlich der sonderbare Eifer für die „Homousie" der Śrī [1]) mit Nārāyaṇa. Das alles sind nicht zufällig behauptete und zufällig verworfene Kontroversstücke: sie gehören vielmehr innerlich zusammen und erklären sich in der Tat ähnlich wie die zusammenhängenden Reihen der Kontroverspunkte zwischen Protestanten und Katholiken. Indem das innere treibende religiöse Prinzip selber vorwärts drängt, indem der Augustinismus der Dominikaner zum Augustinismus Luthers und Calvins weiter-

---

1) In den fünf Artikeln kommt die eigentliche Śrī als dogmatische Größe überhaupt nicht vor. Denn die drei Wesen Śrī, Bhū, Līlā am Throne des Höchsten sind hier eher weniger als mehr als die anderen „Ewigen„.

zwingt, indem die Heilslehre Rāmānuja's sich zur Lehre des „Katzenweges“ [1]) ausreift, treten Spannungen, Brüche und Bruchlinien auf, die eine bestimmte Regel zeigen und nur oberflächlicher Betrachtung als willkürliches Schulgezänk erscheinen. — Die Sache hat nicht nur im Westen, sondern auch im fernsten Osten ihre Parallele: nämlich im allmählichen Ausreifen des Amida-Pietismus zur Jodolehre im japanischen Buddhatum, und dann in dem Forttreiben und sich Steigern des Heilserlebnisses und seiner Einseitigkeit von Honen Shonin zu Shinran Shonin (dem „Luther Japans“, wie ihn mir einer seiner Gläubigen nannte).

9. Es gibt im Gebiete der Entwicklung der Lebewesen eine Erscheinung, die man „Konvergenz der Typen“ nennt. Typen von Tieren sehr verschiedener Herkunft machen im Verlaufe der Entwicklung Abwandlungen durch, die sie einander näher und näher bringen und schließlich in Endformen endigen von überraschenden Übereinstimmungen. Früher nahm man für letztere nur allzu oft und zu leicht Zusammenhänge direkter Deszendenz an, jetzt ist man vorsichtiger. — Deszendenz in der Geschichte wäre „Kontinuierung“, wäre wirkliches Übergehen etwa eines Vorstellungskreises auf fremdes Gebiet. Oft genug hat man, verleitet durch die erstaunlichen Analogien östlicher und westlicher Religionsgeschichte, gleiche Fehler gemacht wie der einseitige Darwinismus. Es ist kein Zweifel, daß die Ähnlichkeit nirgends vollkommener gewesen ist als hier zwischen christlichen und diesen indischen Gottes- und Heilsideen. Und doch ist auch hier keine Deszendenz, weder von der einen Seite zur anderen, noch umgekehrt, sondern reine Konvergenz. Und wie auf dem Gebiete der organischen Entwicklung Konvergenz niemals zu wirklicher Homologie im Sinne wirklicher systematischer Einheit der Endtypen führt, so auch nicht auf dem Gebiete der Religions-

1) Die Vadagalais lehren den „Affenweg“ des Synergismus. In Gefahr klammert sich das Affenjunge selber an seine Mutter und wird, indem sie sich rettet, durch „Mitwirkung“ mitgerettet. Die Katze aber nimmt ihre Jungen ins Maul und diese werden „mere passive“ gerettet sicut truncus et lapis.

geschichte. Bei aller Ähnlichkeit sind auch diese ähnlichsten Erscheinungen sein und bestimmt im inneren Geiste unterschieden. Der Geist Indiens ist nicht, auch hier nicht, der Geist Palästinas, und die „Fünf Artikel" sind ein indisches, kein christliches Bekenntnis. Fundamentale Gefühlsmomente und -werte trennen beide, von denen zu handeln sein wird, wenn erst ein reicheres Anschauungsmaterial aus dieser vorläufig noch so wenig gekannten Geistes- und Religionswelt vorgelegt sein wird.

Rezensionen.

1.

P. Deußen, Die Philosophie der Bibel. Leipzig, Brockhaus, 1913. XII, 304.

Das Buch des Kieler Philosophen bringt mehr, als der Titel verrät. Denn da die biblischen Anschauungen in größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen entstanden sind, so erfahren wir auch das gesamte Material betreffend Ägypten, Babylonien-Assyrien und den Iran. Wenn für die Anschauungen von Gott, Welt und Mensch in diesem Kulturkreise der Ausdruck „Philosophie" gebraucht wird, so ist er in dem weiteren und unbestimmteren Sinne zu verstehen, wie ihn Deußen in seiner gesamten Geschichte der Philosophie zugrunde gelegt hat. Die Zulässigkeit dieses Sprachgebrauchs bleibe dahingestellt. Wir gehen zunächst die einzelnen Kapitel der Reihe nach mit kurzen kritischen Bemerkungen durch.

I. Das alte Ägypten. Die älteste Weltanschauung der Ägypter war die des Animismus. Werden die dämonischen Kräfte als frei gedacht, so heißt er Spiritismus, wenn gebunden an Dinge Fetischismus. Der letzteren Form gehört die ägyptische wie die gesamte afrikanische Vorstellungsweise an. Die hier beliebte Terminologie dürfte aber verwirren. Animistische Wesen sind wie Seelen den Dingen immanent, spiritistische im Gegensatz dazu wie Geister den Dingen gegenüber transzendent und frei. Fetischismus ist aber erwiesenermaßen Spiritismus. Doch dürfte D. darin Recht haben, daß die Ägypter immanent (animistisch) dachten. Die Dämonen waren tiergestaltig gedacht und wurden mit den menschenähnlichen Göttern der Priester zu Mischformen verschmolzen. Indem die Einzelstaaten zu einem Reich zusammengefaßt wurden, wurden ihre Götter teils identifiziert, teils genealogisiert. Da das Sitten-

gesetz auf die Götter zurückgeführt wurde, es aber als Quelle eine Einheit fordert, so kam man von hier aus zuerst nach D. auf „den Gott als solchen". Indem sich hiermit die fortschreitende Identifikation der Götter verband, gelangte man schon um 2000 a. Chr. zu einer Art Monotheismus im Kult des Amun-Ra, und, mit Streichung der vielen Namen, um 1400 zu dem Monotheismus des Amenhotep IV., welcher freilich nur eine Episode war. Der Prozeß, durch welchen der ägyptische Gottesbegriff gebildet wurde, ist, im Gegensatz zu dem israelitischen, wesentlich Verschmelzung. — Die älteste Anthropologie erblickte das Selbst im Leibe und sorgte demgemäß für seine möglichste Erhaltung durch Mumifizierung. Eine spätere Vorstellung läßt die Seele zu Osiris gehen und im Westreiche mit ihm leben und herrschen. Das Bewußtsein, daß das ewige Prinzip aller Dinge in den letzten Tiefen unserer eigenen Natur zu finden ist, mag dazu geführt haben, in jedem Menschen den Osiris zu sehen. Schließlich ist es dem Verstorbenen möglich, in welcher Gestalt er will, zurückzukehren, ein Gespensterglaube, welchen Herodot irrtümlich für Seelenwanderung nahm.

II. Die semitischen Volksstämme sind charakterisiert durch Nüchternheit und praktischen Sinn. Die Arier pflegen die Philosophie, die Semiten die Religion, ein Urteil, welches dahin abzuwandeln sein dürfte, daß für den Arier das Erkenntnismoment der Religion ein besonderes Interesse hat, was beim Semiten nicht der Fall ist. Der Arier ist vorwiegend Idealist, der Semit vorwiegend Realist, d. h. ihm ist diese Welt nicht Erscheinung, sondern letzte Wirklichkeit. Gott ist ihm ebenso real und daher über die Welt erhaben. Der Mensch ist vor ihm ein Nichts und hört mit dem Tode auf. Der hier von D. formulierte Unterschied in der Weltauffassung hängt aufs genauste zusammen mit dem sonst geläufigen Unterschied in der Gottesauffassung (immanent und transzendent). Gemeinsemitisch ist der Animismus (meint Spiritismus!) als Vorstufe der Religion: Dämonen, Stammesgötter, Gestirngötter, welche ein „Herr des Himmels" überragt.

III. Die Babylonier und Assyrer. D. gibt hier eine von ihm selbst gefertigte Systematisierung der Götter und eine Inhaltsübersicht der babylonischen Mythen und Epen von der Weltschöpfung bis Istars Höllenfahrt. Wirkliche philosophische Gedanken werden nicht herausgehoben; nur dem letztgenannten Mythus soll der Gedanke zugrunde liegen: alles Lebende stirbt, nicht aber stirbt das Leben. Bei der Darstellung schweift der Blick stets schon zu den Hebräern hinüber, um charakteristische Merkmale hervorzuheben. Im einzelnen möchte aber hierbei mancherlei zu erinnern sein.

Bezüglich der Dauer der Flut und der Vogelprobe dürften Irrtümer untergelaufen sein, welche freilich z. T. schon in den Kommentaren stehen. P (D. schreibt irrtümlich „Elohist“ S. 61, Z. 14) soll die Flut auf insgesamt 365 Tage bestimmen. Aber nach Gen. 7, 11 und 8, 14 kommen elf Tage mehr heraus. Bei J sollen es 40 + 3 × 7 Tage sein. Auch das dürfte dem Text nicht entsprechen. 40 Tage regnet es und steigt die Flut, 7, 12. Dann hört der Regen auf und die Flut fällt 40 Tage lang, 8, 2 b. 3. 6. Dann folgen die drei Taubenflüge mit 2 × 7 Tagen Zwischenraum. Merkwürdig ist freilich der Rabe 8, 7. Dieser Vers ist vielleicht schon von J aufgenommen, aber zu beanstanden. Er ist eine dunkle Erinnerung an die babylonische Sage, stört aber die Dreizahl der Vogelprobe, welche bei J nur durch Tauben gemacht werden soll. Es fehlt demgemäß die Zeitangabe „nach 7 Tagen“ in Vers 8, welcher genau an Vers 6 anschließt. Statt diese Angabe in 8 hineinzukonjizieren, hätte man vielmehr sehen sollen, daß aus Vers 12 die beiden Wörter עוד und אחרים (vielleicht schon durch J) in Vers 10 herübergenommen sind. Die Deutung, daß der Rabe nicht zurückgekehrt sei, weil er an den umherschwimmenden Leichen seine Nahrung gefunden, ist durch nichts nahe gelegt, ja, das sofortige Fernbleiben des Raben durch יצוא ושוב ausgeschlossen. Daß aber der Rabe nicht nur den ersten, sondern auch den letzten Flug wie im Babylonischen tut, geht aus עד־יבשת וגו' hervor. Mithin ist Vers 7 eine Variante zu Vers 8—12. Sie kennt die Vogelprobe nur mit einem Raben, welcher wiederholt (יצוא ושוב) aus der Arche hinaus und zu ihr zurück fliegt, bis die Flut vertrocknet.

IV. Die Hebräer bis zum babylonischen Exil. D. lehnt die Identifizierung der Ḫabiri (Amarnabriefe) mit den Hebräern aus chronologischen Gründen ab (S. 72), nimmt aber an, daß der Name an den Bewohnern des Ostjordanlandes haften blieb und später auf die Hebräer überging. Aber aus sprachlichen Gründen ist jeglicher Zusammenhang beider Namen unwahrscheinlich, da עבר = êbêru, und ḫabiri = חבר. Nebenbei sei angemerkt, daß D. nicht zum Vorteil seiner Darstellung eine ungebräuchliche und nicht einheitliche Umschrift der semitischen Wörter benutzt (z. B. mazzebâh, ascherâh 68, Laiš 85) und mit den Zeichen der Vokallänge willkürlich umspringt. Daß in einer wissenschaftlichen Darstellung, wie sie D. unternimmt, eine Beschreibung der Quellen und ihres Zustandes notwendig ist, unterliegt keinem Zweifel. Dagegen mag man an der Berechtigung der geschichtlichen Überblicke zweifeln. Für wirkliche Geschichtskenntnis geschieht hier zu wenig, für den Zweck des Buches aber zu viel, und der Stoff, um welchen es sich dem Buchtitel nach handelt, erhält nur einen schmalen

Raum. Übrigens durften, wenn die historischen Schriften des Alten Testaments als Quellen beschrieben wurden, die prophetischen und poetischen Bücher als Quellen nicht übergangen werden.

Die hebräische Gottesvorstellung hat sich nach D. wie folgt entwickelt: 1. ursprünglicher gemeinsemitischer Polytheismus, 2. Protolatrismus, eine neue Vokabel, welche einen, dem Jahve vorzüglich geleisteten Kultus bezeichnet, 3. Monolatrismus, neben Jahve darf Israel keine anderen Götter haben, 4. Monotheismus, die fremden Götter sinken zu Nichtsen herab. Daher weiß sich Israel als erwähltes Volk. Dieser Monotheismus ist im Gegensatz zum ägyptischen durch Ausscheidung entstanden. Sein Grundpfeiler ist 1. der Theismus, seine Konsequenzen 2. ein Optimismus der Weltbetrachtung, 3. ein Nihilismus, das Leben kommt aus dem Nichts und kehrt ins Nichts zurück, 4. ein Eudämonismus, welcher an eine sinnlich ausgleichende göttliche Gerechtigkeit glaubt. Dieser gerät mit der Erfahrung in Widerspruch, beweist dadurch, daß die Prämissen falsch sind, schlägt in Pessimismus um, aus welchem Qohelet den Ausweg weist, das Leben zugenießen, solange es da ist.

Die Genesis des hebräischen Gottesbegriffs ist nach dem üblichen Schema geschildert und stützt sich im wesentlichen auf Litterärgeschichte. Die Religionsgeschichte dürfte hier andere Durchblicke eröffnen und u. a. auch dem hebräischen Monotheismus ein höheres Alter zubilligen. Vgl. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Die urkundliche Bezeugung eines religiösen Gedankens durch die uns zufällig erhaltenen Quellen beweist vielfach gar nichts für das wirkliche Alter desselben, da der Gedanke nicht ebenso jung wie seine uns erhaltene litterarische Niederschrift zu sein braucht, ja in der Regel viel älter sein dürfte. Es würde auch im Hinblick auf Babylonien und Ägypten seltsam anmuten, wenn der hebräische Monotheismus nicht das Alter haben sollte, welches ihm die Überlieferung gibt.

V. schildert die Religion der Iranier im Schema der Äonenlehre, aus welcher in

VI. die Religion des alten Judentums, ein ethisch geläuterter Gottesbegriff — alles Unethische ist auf den Satan abgewälzt — Angelologie und Dämonologie, Gerichts- und Auferstehungsglaube eindrangen. Ebenso wurden unter iranischem Einfluß die Ideen des Himmelreiches und des Messias vergeistigt. Bei der Darstellung der Vorstellung vom Menschensohne wäre noch die Henochapokalypse heranzuziehen gewesen.

VII. Leben und Lehre Jesu. Zunächst wird dem Leser die unerläßliche Quellenkunde vermittelt, welche ja bekanntlich hier vor den schwierigsten Problemen steht. Im wesentlichen wird man

sich der Stellungnahme D.s anschließen können. Im einzelnen möchte ich Folgendes erinnern.

Das berühmte Zeugnis des Sueton dürfte nicht die Beweiskraft haben, welche ihm allgemein und auch hier zugeschrieben wird. Schon die Art seiner Verwertung ist zu beanstanden. Das zu Beweisende wird einfach vorausgesetzt, indem man dekretiert Chresto heiße Christo, Judaeos schließe Christianos ein. Daraus folgert man, Sueton oder sein Gewährsmann, hätte nicht recht Bescheid gewußt, und verwendet diese Unkenntnis der Berichterstatter als Beweis für ihre besondere Glaubwürdigkeit, ein Beweis, welchem sonst zu begegnen man nicht gewöhnt ist. Mir scheint, man müsse davon ausgehen, daß die Verfasser gewußt haben, was sie uns berichteten. Sodann ist Chresto nicht ohne weiteres gleich Christo. Sueton kennt die richtige Namensform vita Neronis 16, 2: Christiani. Chrestus (*Χρηστός*) ist bekannt als Eigenname von 6 Personen des klassischen Altertums und findet sich im C. I. Att. III. 13 mal. Daher kann es auch hier sehr wohl Eigenname eines Mitgliedes der römischen Judengemeinde sein. Judaeos umfaßt ebensowenig ohne weiteres Christianos. Tacitus, Sueton (s. o.), Plinius und Marc Aurel kennen und nennen die Christiani als eine selbständige Größe, welche von den Juden unterschieden ist. Der Name *Χριστιανοί* soll a. 44 in Antiochia aufgekommen sein (Apg. 11) und wird durch Tac. für 64 in Rom belegt. Soweit wäre alles in bester Ordnung. Nun ergeben sich aber Möglichkeiten für ein anderes Verständnis. *Χρηστός* wurde für *Χριστός*, Chrestus für Christus, *Χρηστιανοί* für *Χριστιανοί* tatsächlich geschrieben; so im Cod. Sin. pr. m. an vielen Stellen, auch bei Tac. pr. m. Mithin kann auch hier Chresto = Christo sein. Da ferner der Christenname erst a. 44 entstand, so konnte er a. 41 in dem Edikt des Klaudius nicht genannt werden. Mithin **kann** Judaeos hier die Christen (*Ναζωραῖοι* Apg. 24, 5) einschließen. Die **Notwendigkeit** dieses Verständnisses ist aber nicht zu beweisen. Ja, es stehen der Wahrscheinlichkeit desselben noch folgende Gründe entgegen. Wie römische Behörden gegen innerjüdische Streitigkeiten innerhalb und außerhalb Palästinas vorgingen, d. h. **nicht** vorgingen, zeigt die Apg. aufs deutlichste. Also wird es sich a. 41 vielmehr um politische Tumulte gehandelt haben wie die Vorrechtsstreitigkeiten bei Josephus, Antt. XIX, 278. 279—285. 286—291. Ferner schweigt Apg. 18, 2 davon, daß Christen von dem Edikt betroffen worden wären. Ebenso schweigt Paulus im Römerbrief, welcher doch spätestens 4 Jahre danach geschrieben wurde, von diesem vermeintlichen Ereignis. Endlich ist bekannt, daß die römische Tradition die Verfolgung unter **Nero** als die erste Christen-

verfolgung zählt (z. B. Lactanz, de mort. 2). Zusammenfassend wird man urteilen müssen, daß die Suetonstelle kaum als Zeugnis für die älteste Geschichte des Christentums in Betracht kommt.

Für die Aufrollung der synoptischen Frage geht D. von den Papiasfragmenten aus. „Bei dieser Lage der Sache läßt sich dem sehr unbequemen Dilemma nicht entgehen, daß Papias entweder unseren Matthäus und Markus noch gar nicht gekannt hat, oder, falls er sie kannte, in ihnen nicht den echten Matthäus und Markus, von denen er berichtet, anerkennen konnte.“ Daß die synoptische Frage durch die Einschiebung eines neu erfundenen „Synoptikon“ aufgehellt würde, dürfte sich schwer behaupten lassen. Soll die „Redenquelle“ S. 193 der Urmatthäus von S. 192 sein? Und wie kann man annehmen, daß Lukas dieselbe zerstückelt hätte? Daß manche Parabeln (und Erzählungen) auf das Konto der Gemeinde zu setzen sein werden, scheint eine keineswegs überflüssige Bemerkung zu sein.

Wir verweisen gern auf die nun folgende Schilderung Jesu und seiner Gedanken, welche eigenartig und bedeutend ist. D. unterläßt nicht, auch die Grenzen des Gesichtskreises Jesu anzudeuten (199); die Reichen und Könige kannte er nur vom Hörensagen, für bildende Kunst, Poesie und Musik bekunden seine Reden kein Interesse. Dieses scheint schon früh durch seine große Aufgabe, die Nähe des Himmelreichs zu verkündigen, gänzlich in Anspruch genommen worden zu sein. Sein Wurzeln im Ewigen gestattete ihm einen heitern Genuß der Gegenwart, ohne daß er dadurch etwas verlor (205). Wir kennen ihn aber nur als einen jungen Mann, in welchem noch manches Unausgeglichene und Exzentrische war, wie viele seiner maßlos übertreibenden Bilder zeigen (209). Daher sind auch seine ungeheuerlichen ethischen Vorschriften nicht ganz ernst (meint „wörtlich“) zu nehmen. Die Grundzüge seines Charakters waren ein leidenschaftlicher Zorn gegen alles Verwerfliche und ein grenzenloses Mitgefühl mit allen Leidenden. Hierin wurzeln seine Wunder. Sie sind Taten, welche nach der uns bekannten Naturordnung (des Egoismus) unmöglich, aber nach der höheren Ordnung (des Mitleidens und der Selbstverleugnung) wirklich sind (211). Eine Entwicklung Jesu scheint nur in zwei Punkten erkennbar zu sein: in dem Schritt vom Partikularismus zum Universalismus und in der Anwendung des Menschensohngedankens aus Daniel auf seine eigene Person seit dem Petrusbekenntnis (213). Dementsprechend hielt sich Jesus für den Sohn Gottes im eminenten und ausschließenden Sinne (214f.); denn sein Wurzeln im Ewigen bedeutete eine Einheit mit dem Ewigen, d. h. dem über Raum und Zeit erhabenen Wesen der Welt. Diese Einheit stellte er

unter dem Bilde des Vaters und seines Sohnes dar. Hiermit dürfte freilich das „Eminente“, aber nicht das „Ausschließliche“ begründet sein. Denn zu dieser Stellung zum Ewigen soll schließlich jeder gelangen. Es ist derselbe Sinn, in welchem sich Gotama den Tathagata nannte, so daß jeder Anhänger durch Nachfolge auf demselben Wege ein Gleicher werden sollte, also doch nur ein primus inter pares. Aus seiner Stellung zu Gott ergibt sich Jesu Stellung zur Welt. Er, der in dem Dinge an sich lebte, bewies den Erscheinungen gegenüber 1. Weltüberwindung, 2. Weltverachtung, 3. Welttrotz, welch letzterer sein tragisches Schicksal herbeiführte. Jesu pessimistische Auffassung vom Menschen wurde schon S. 198 hervorgehoben.

Einige Einzelheiten mögen angemerkt sein. Warum die Annahme, Jesus sei der von den Toten auferstandene Johannes, für einen römisch gebildeten Herodianer absurd sein soll (S. 203), ist nicht einzusehen. Was an Wunderglauben damals auch auf Seiten der römisch-griechischen Antike geleistet wurde, ist sattsam bekannt, ganz abgesehen davon, daß Bildung und Aberglaube oft beieinander wohnen. S. 207, Z. 10 sollte wohl statt „denken“ „nachweisen“ stehen. S. 215 wird die Glaubwürdigkeit der Szene vor dem Hohen Rat mit dem Gedanken begründet, daß die Vorgänge eines so hochnotpeinlichen Verhörs auf die Zuhörer den tiefsten Eindruck machen und von ihnen treu im Gedächtnis bewahrt werden mußten. Dieser Optativ dürfte sich schwer in einen Indikativ verwandeln lassen. Die Offenbarung Johannis soll (219 und 274) noch den meisten Anspruch darauf machen können, von einem Jünger Jesu, dem „Donnerssohne“ nämlich, verfaßt zu sein. Diese Verknüpfung einer Personenbezeichnung mit dem Charakter eines Buches möchte man nicht mehr wiederholt sehen, um so weniger, als das Buch nur eine christlich überarbeitete jüdische Schrift zu sein scheint, an deren Donnercharakter der christliche Überarbeiter demgemäß den geringsten Anteil hat. Den Bericht über das Abendmahl soll Paulus „ohne Zweifel“ von Augenzeugen erhalten haben (223). Er selber ist aber 1 Kor. 11, 23 anderer Meinung (vgl Gal. 1, 11 f.). Da nun die Acta das Abendmahl nicht kennen, so dürfte diese paulinische Notiz einen anderen Ursprung der Feier vermuten lassen als D. annimmt. Der Text der Einsetzungsworte möchte lieber nicht nach Luthers Übersetzung des textus receptus gegeben worden sein, da er zu großen kritischen Bedenken unterliegt. Endlich berührt höchst seltsam (227) die Feststellung einer kleinen pia fraus bei der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: der eine, welcher den Leichnam aus dem Grabe nahm, habe geschwiegen, als die anderen das Gerücht von der Auferstehung ausbreiteten.

Doch nun zur Hauptsache: die philosophischen Elemente der Lehre Jesu. An jedem Menschengeiste ist ein traditionelles und ein originelles Element zu unterscheiden. Seinem traditionellen Elemente nach war Jesus ein bewußter Schüler des Mose und ein unbewußter Schüler des Zarathustra. Das originelle Element ist in dem Zentraldogma des Christentums zu suchen, in der Lehre von der Wiedergeburt. Diese ist freilich erst von Paulus ausgeprägt, dagegen von dem historischen Jesus nur dunkel angedeutet, aber sicher fundamentiert worden. Diese Grundlage besteht in der klaren Antinomie von Jesu empirischem Determinismus (wie der Baum, so die Frucht) und seinem kategorischen Imperativ (seid vollkommen wie euer Vater im Himmel), welcher die metaphysische Freiheit voraussetzt. Es ist klar, daß das metaphysische Ich nur das empirische Ich zu überwinden braucht, um das Ideal des Christentums zu verwirklichen, worin eben die Wiedergeburt besteht.

VIII. Leben und Lehre des Apostel Paulus. Es ist für den Zweck des Buches belanglos, welche Chronologie für das Leben Pauli anerkannt wird; darum lassen wir diese ganze Frage auf sich beruhen. Nur wenige andere Einzelheiten seien angemerkt. Daß Paulus Gal. 4, 25 Hâgâr und hâhâr zwecks Allegorisierung identifiziert habe, kann man nicht behaupten. Der Text ist freilich unsicher. Vielfach beliebt man *Σινᾶ* zu streichen und übersetzt: das Wort Hagar bedeutet in Arabien „Berg“ (ḫağar). Doch hat dies mancherlei gegen sich: 1. eine unnötige Textänderung, 2. den Umweg über eine fremdsprachliche Vokabel, welche im Texte gar nicht enthalten ist, und welche die galatischen Leser unmöglich ergänzen konnten, 3. die willkürliche Gleichsetzung von *ἐν Ἀραβίᾳ* mit *ἀραβιστί*. Daher ist zu bevorzugen: Hagar bedeutet den Berg Sinai in Arabien (weil sie die Stammmutter der Araber ist und mit dem Sinai dies gemein hat, daß sie beide *εἰς δουλείαν γεννῶσιν*: die Begriffe „frei“ und „unfrei“ stellen den Zusammenhang von V. 21—31 her, nicht sprachliche Spielereien). Somit konnte dem Paulus ein unnötiger Vorwurf erspart bleiben. Dagegen verdient nach der Untersuchung der Bekehrung des Apostels der Satz hervorgehoben zu werden: „Der Christus des Apostel Paulus ist also von Haus aus nicht ein historischer, sondern ein idealer Christus“ (240). S. 244 und sonst sollte es genauer „die Gemeinden der Galater“ heißen.

Die philosophischen Elemente der Lehre des Apostel Paulus sind ebenfalls ein traditionelles und ein originelles. Das erstere ist der Christus für uns. Gottes Sohn ist in Christo Mensch geworden, von den Juden gekreuzigt, von Gott wieder auferweckt

worden und wird demnächst wiederkommen. Das tragische Geschick Christi wird als eine Sühnanstalt Gottes zum Heile der Menschen verstanden, welche notwendig war, weil wir aus Werken nicht gerecht werden konnten. Das originelle Element ist der Christus in uns. Paulus weiß, daß der Mensch unfrei ist und zugleich frei, weil verantwortlich. Der erstere Gedanke führt in Verbindung mit dem Theismus (rein transzendenten Gottesbegriff) zur Lehre von der Prädestination. Neben diese unerträgliche Folgerung tritt bei ihm die andere, daß das Gesetz Mosis nicht erfüllt werden kann, ja gar nicht einmal zu diesem Zwecke gegeben sein soll. Dabei versteht Paulus zugleich stillschweigend unter dem mosaischen Gesetze das Sittengesetz schlechthin, zu welchem der Mensch zwar Lust, aber nicht Kraft hat. Aus diesem Zwiespalt kann nur Christus erlösen. Der Mensch muß wiedergeboren werden. Die Kraft, welche das Wunder dieser Umwandlung vollbringt, wird unter Christus verstanden, dieser muß in uns geboren werden. Daher ist Paulus, wo er folgerichtig denkt, Monergist. Die Abweichungen zum Synergismus kommen nur von dem jüdisch-theistischen Einschlag her. Aber Gott ist zu verstehen als das Prinzip der Welt, als das Atman, das metaphysische Selbst des Menschen, so daß das Gute sowohl gänzlich Gottes als auch gänzlich des Menschen Tat ist.

IX. Das vierte Evangelium setzt die paulinische Gedankenwelt voraus und unternimmt es, den idealen Christus derselben real, aber gänzlich unhistorisch darzustellen. Fünf Elemente sind hier zur Einheit verschmolzen: das althebräische, iranisch-jüdische, stoisch-alexandrinische, paulinische und historische. Der Pragmatismus ist beherrscht von dem paulinischen Gedanken der göttlichen Vorherbestimmung. In diesen Zusammenhang wird u. a. die Geschichte von dem Blindgeborenen gestellt. Zu der Frage Joh. 9, 2 heißt es: „Wollen wir nicht unseren Autor einer Gedankenlosigkeit beschuldigen, so werden hier zwei mögliche Erklärungsgründe aufgestellt. Der Mensch ist blind geboren, entweder, weil seine Eltern gesündigt haben ... (2 Mos. 20, 5), oder weil er selbst gesündigt hat, eine Möglichkeit, welche eine Seelenwanderung in der Weise der Inder voraussetzt." Bevor an diese zweite und entferntere Möglichkeit gedacht wird, dürfte es gerade bei Johannes näher liegen, an die alexandrinische Vorstellung vom Sündenfall der Seelen in der Zeit ihrer Präexistenz zu denken, wofür sie dann zur Strafe in das Gefängnis des Leibes geworfen werden. — Der ungeschichtlichen Ausmalung des vierten Evangeliums entsprechend werde auch der Sohn Gottes als allwissend und allmächtig geschildert. Ja, er gewinne sogar die Stellung einer kosmischen Potenz. Freilich möchte die Stelle 1 Kor. 8, 6 (S. 276) nicht

glücklich angezogen sein. Denn 1. heißt es in dem Wort vom Vater nicht „und wir in ihm", sondern „und wir zu (εἰς) ihm"; 2. ist zwar in dem Worte von Christus δι' οὗ die allgemein übliche Lesart; daneben ist aber auch δι' ὃν überliefert; dieses muß als ursprünglicher gelten, da eine Umänderung aus ὃν in οὗ leichter erklärt werden kann als die umgekehrte. Mithin ist Christus hier nicht Mittler, sondern Zweck der Schöpfung, und durch ihn sind wir, nämlich als Christen. — Der Christus der Kirche ist entstanden aus den Aussprüchen des synoptischen Jesus, aus dem idealen Christus des Paulus und aus den metaphysischen Spekulationen des vierten Evangeliums.

X. Kern und Schale des Christentums. Der Kern besteht aus vier Wahrheiten: 1. dem Determinismus, 2. dem kategorischen Imperativ, 3. der Lehre von der Wiedergeburt, 4. dem Monergismus. Alles übrige ist Schale, auch der Gottesbegriff. Die Philosophie des Mittelalters ist bemüht, den Kern des Christentums mitsamt der Schale zu erhalten, diejenige der Neuzeit, den Kern von seiner Schale zu befreien und ihn allein festzuhalten.

Nachdem der Gedankengang des Werkes beschrieben und auf die Einzelheiten, soweit es erforderlich schien, eingegangen ist, dürfte eine Auseinandersetzung mit den Grundgedanken nicht überflüssig sein.

S. 116, 173 u. ö. erscheint folgende Auffassung von der Religion: „heute und in aller ferneren Zukunft dürfen wir nicht hoffen, eine Form zu finden, in welcher die moralische Pflicht, diese höchste Obliegenheit des Menschen, uns tiefer ergriffe und kräftiger auf uns wirkte, als indem wir sie uns als ein konkretes, lebendiges Wesen, als einen persönlichen Gott gegenüberstellen. Mag der Philosoph daran Genüge finden, mit dem Sittengesetze, welches als der Gott in seinem Busen lebt, seine eigene Unvollkommenheit in stiller Meditation zu messen, das Volk bedarf einer ihm faßlicheren Objektivation des Sittengesetzes in einem persönlichen Gott, zu dem es reden, den es um Hilfe in seiner sittlichen Schwachheit anrufen, mit dem nach dem Tode vereinigt zu werden es hoffen kann, und diese Stütze des sittlichen Wandels, dieser Trost im Leben und Sterben, darf und soll ihm nicht geraubt werden". „Die Gottesidee ist, wie schon mehrfach gezeigt wurde, als exoterische Vorstellung, d. h. als ein Versuch, das Unerkennbare in den Formen unserer Erkenntnis aufzufassen, nicht nur praktisch von hohem Werte, sondern auch wissenschaftlich durchaus zulässig, beides jedoch nur, wenn und soweit Gott aufgefaßt wird als die Verkörperung des keimartig in uns allen liegenden Moralischen, als Urquell und Hüter des Sittengesetzes, sowie als höchstes Ziel, dem wir durch Verwirklichung dieses Gesetzes in Gerechtigkeit, Liebe und Ent-

sagung zustreben.“ Diese Auffassung von der Religion schließt zwei Widersprüche ein, welche ihre Unmöglichkeit offenbaren. Die Gottesvorstellung soll wissenschaftlich zulässig sein. Gleichwohl kennt der Philosoph ihre Unangemessenheit ganz genau, weil er das, was sich hinter dieser Vorstellung nach seiner Meinung verbirgt, durchaus adäquat zu bezeichnen weiß als das Sittengesetz. Dann aber hört die wissenschaftliche Zulässigkeit der inadäquaten Vorstellung auf. Ebenso steht es mit der Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse und das Volk. Wenn der fiktive Charakter der Gottesvorstellung durchschaut ist, so vermag keine Macht der Welt mehr, ihr irgendein Maß von Überzeugungskraft zurückzugeben, und das Fortschreiten von einer falschen zur wahren Auffassung wird sogar sittliche Pflicht, gegen welche die Einrede von den Bedürfnissen des Volkes nichts verschlägt.

Mit dieser widerspruchsvollen Stellung zur Religion hängt ein weiterer Widerspruch zusammen. Einerseits begegnen wir der verwunderlichen Einordnung des christlichen Gottesbegriffes in die Kategorie „Schale des Christentums“, welche also preiszugeben ist, anderseits wird doch dem christlichen Gottesbegriff eine Berichtigung zugemutet, welche er aus der indischen Gottesauffassung entnehmen soll (S. 270).

Wenn man nicht zugeben will, daß der Gottesbegriff der zentrale Begriff der Religion ist — was sich freilich kaum wird bestreiten lassen — so wird man doch mindestens einräumen müssen, daß für jede geschichtliche Religion ihr Gottesbegriff charakteristisch und wesentlich ist, daß man mithin den christlichen Gottesbegriff nicht zur Schale des Christentums zählen kann.

Und wenn man eine geschichtlich entstandene Gottesvorstellung nur als bildlichen, konkreten Ausdruck für einen abstrakten Begriff ansehen will — was ja zweifellos möglich ist — dann muß zwischen dem Begriff und dem Bilde, welches ihn für die Phantasie veranschaulichen soll, mindestens eine solche Entsprechung stattfinden, daß in dem Bilde eben jener Begriff und kein anderer ausgedrückt wird.

Daß die christliche Gottesvorstellung, wie sie D. versteht, nicht zu seinem abstrakten Sittengesetz als dessen Phantasiebild paßt, verrät D. am deutlichsten durch die Berichtigung, welche er von der indischen Gottesvorstellung her an ihr vorzunehmen wünscht. Das Neue Testament soll Gott nur transzendent vorstellen, während er nach indischer Art als nur immanent zu denken sein soll. Ja, noch mehr: nicht nur immanent ist dieser Gott, sondern identisch mit unserem metaphysischen Selbst, wir nur eine Erscheinung seiner, welche von ihrem wahren Selbst abirrte, und zu ihm zurück-

kehren muß durch Selbstverleugnung und Entsagung (270). Aber bei dieser Schilderung des nicht nur uns immanenten, sondern sogar mit uns identischen Gottes tritt sogleich die schwache Seite dieser Gottesvorstellung hervor. Denn wenn wir endliche Erscheinungen des unendlichen Gottes sein sollen, so fragt man folgerichtig: woher kommen die Erscheinungen? Was ist der Grund, weshalb es zu Erscheinungen, d. h. Individuen in Raum, Zeit und Kausalität nebst ihren Wechselbeziehungen kommt? Und wie ist es endlich möglich, daß diese Erscheinungen außerdem von ihrem wahren Selbst abirren und zu diesem durch dieses zurückgeführt werden müssen? Diese Fragen sind nur zu beantworten, wenn man die Erscheinungen etwas anders sein läßt als ihren Grund, mit anderen Worten, wenn man die Identität aufgibt und an ihre Stelle eine Verbindung von Transzendenz und Immanenz setzt, wie es der christliche Gottesbegriff übrigens von Anfang an tat. Auch das Dasein und Sosein der Erscheinungen muß auf das Atman zurückgehen, nicht bloß die Erlösung, sonst muß man bezüglich der Schöpfung eine ungöttliche Potenz annehmen und sprengt von da her erst recht die Absolutheit des Absoluten. Es ist also nicht ein Grundgebrechen der christlichen Dogmatik (S. 285), daß sie Gott zum Prinzip der Welterlösung und zugleich zum Prinzip der Weltschöpfung macht, sondern vielmehr ihr Hauptvorzug, welcher darin besteht, daß sie beides auf einen Grund zurückführt und für die Schöpfung nicht eines neuen Prinzips bedarf. Denn werde die Schöpfung auch aufgefaßt als das Werk unserer Vorstellung, so läuft notwendig unser Sovorstellen ebenso wie unser Sosein und Dasein in Raum, Zeit und Kausalität, sowie endlich die Möglichkeit des Abirrens vom Wesen auf das Absolute als seinen Grund zurück. Wenn das Absolute das Wesen der Erscheinungen sein soll, dann muß es auch ihr Grund sein. Ist es aber nicht ihr Grund, dann hat die Erscheinungswelt einen gottfremden Grund und das Absolute ist nicht mehr absolut, sondern muß die Herrschft eines weltbildenden Prinzips neben sich dulden, bis es ihm gelungen ist, durch die Wiedergeburt der endlichen Vernunftwesen das weltbildende Prinzip zu vernichten. Die Alleinheitslehre schlägt somit in einen schroffen Dualismus um.

Noch ein anderer Punkt möchte bemerkenswert sein; er betrifft die Anthropologie. Wenn als Kern des Christentums der Determinismus, der kategorische Imperativ, die Lehre von der Wiedergeburt und der Monergismus genannt wurden, wenn die erste Ausprägung dieses Kerns bei Jesus nur in den Voraussetzungen der Willensunfreiheit und des Sittengebotes gefunden wurde, und wenn endlich Jesu daraufhin eine pessimistische Lebensauffassung

zugeschrieben wird (S. 198. 216 ff.), welche sich von der Welt abwendet und das eigne (individuelle) Selbst zu verleugnen verlangt, so steht dem entgegen, daß Jesus, wie D. selber S. 205 hervorhebt, kraft seines Wurzelns im Ewigen über einen unverwüstlichen Frohsinn verfügte, welcher für Askese und Weltschmerz keinen Raum ließ, daß das Christentum zwar die gegenwärtige Welt verurteilt, aber in seinem positiven Heilsglauben eine positive Beseligung und positive Aufgaben gegenüber der Welt besitzt, was alles zu einer bloßen Aufhebung der endlichen Individualität und zu einer bloßen Rückkehr in das im übrigen unbekannte Weltwesen nur schlecht passen will. Das Christentum ist eben nicht Phänomenalismus und Pessimismus und Quietismus, sondern von allem das Gegenteil. Oder sagen wir besser: die höhere Synthese dieser Gegensätze. Daß bei einzelnen Christen, ja in ganzen christlichen Strömungen pessimistische und optimistische Lebensauffassung wieder auseinanderfallen und als einseitige Lebensaffekte auftreten, soll damit nicht geleugnet werden.

Wir scheiden hiermit nur ungern von einem Buche, welches dem Leser jedenfalls große geistesgeschichtliche Zusammenhänge übersichtlich und anschaulich schildert, weite Durchblicke eröffnet und sie, was besonders hervorgehoben zu werden verdient, philosophisch denkend bearbeitet, hinter den Erscheinungen das Wesen aufsucht und dabei zum Nachdenken, freilich auch zu freundlichem Widerspruch reizt.

Königsberg i. Pr. Lic. Dr. **H. Kuft.**

Miszellen.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem.

Im Jahre 1915 konnte, wie im Vorjahre, kein Preis verteilt werden. Eine holländisch und eine französisch geschriebene Arbeit über das Thema, das die Apostelgeschichte betraf, entsprachen den Anforderungen nicht.

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1917 bleibt ausgeschrieben: „Eine Beschreibung der römisch-katholischen Moraltheologie in ihren charakteristischen Zügen, sowie eine Darlegung ihres Zusammenhangs mit dem ganzen römisch-katholischen Glaubenssystem.

Als neues, vor 1. Januar 1918 zu lösendes Preisthema wird aufgestellt:

„Eine Abhandlung über Zwingli als Dogmatiker."

Preis 400 holländische Gulden oder entsprechende Medaille. Die Arbeiten dürfen in deutscher Sprache, aber nur in lateinischen Buchstaben geschrieben sein. Sonst außer holländisch zugelassene Sprachen: lateinisch, französisch, englisch. Das genauere Programm ist kostenfrei zu beziehen von den Direktoren der Stiftung. Adresse derselben, wohin auch die Arbeiten zu senden: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem".

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft Gotha.

Abhandlungen.

1.

Die Prophetie Zephanjas.

Von

D. C. H. Cornill.

In der Theologischen Rundschau 1915, S. 19f. habe ich bereits mitgeteilt, daß ich inzwischen meine in der Einleitung § 35 über Zephanja geäußerte Ansicht geändert habe. Nicht als ob meine Gesamtanschauung von diesem Prophetenbuche anders geworden wäre: auch heute noch halte ich es bis 3, 13 für wesentlich echt. Aber über seine Form und über manche nicht unwichtige Punkte seines Verständnisses glaube ich jetzt richtiger zu urteilen und möchte das in den folgenden Zeilen ausführen und begründen. Und eine eingehende Behandlung gerade Zephanjas scheint mir nicht unnütz. Über Kap. 2 und 3, 14—20 sind ja die Akten wesentlich geschlossen; aber über 3, 1—13 herrscht noch weitgehende Meinungsverschiedenheit und auch über Kap. 1 ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Ich glaubte früher, den Zwölfzeiler als Zephanjas Kunstform ansehen zu dürfen: das war, wie ich mich inzwischen überzeugt habe, ein Irrtum. Vielmehr ist es der Achtzeiler, und zwar durchgehends

in der Kinastrophe, wie schon Marti richtig gesehen hat, von dem ich mich aber in Herstellung und Beurteilung des einzelnen vielfach unterscheide. In Kap. 2 und 3 ist die Kinastrophe noch wesentlich erhalten, dagegen in Kap. 1 vielfach verwischt und gerade für Kap. 1 ist die richtige Erkenntnis der Form auch sachlich von Bedeutung.

Ich gebe zunächst eine Übersetzung der Prophetie Zephanjas, die sich bemüht, auch auf Kosten der Wörtlichkeit den eigentümlichen Tonfall der Kinastrophe; im Deutschen nachzubilden: originell um jeden Preis hat sie nicht sein wollen. Um die strophische Gliederung auch dem Auge des Lesers sichtbar zu machen, ist der erste Buchstabe des je ersten und fünften Stichos des Achtzeilers durch Fettdruck von verschiedener Stärke hervorgehoben.

Kapitel 1.

[2] **H**inraff' ich, hinraffe ich [3] Menschen
  Hinraffe ich Tiere
Hinraffe ich Vögel des Himmels
  Und Fische des Meeres;
Und strecke nieder, die gottlos,
  Und Sünder vertilg' ich
Weg von der Fläche des Landes,
  Ist Jahves Spruch.

[4] **U**nd ich reck' meine Hand wider Juda
  Und Zions [1]) Bewohner,
Und restlos vertilg' ich den Baal
  Und die Namen der Pfaffen,
[5] **U**nd die auf den Dächern anbeten
  Das Heer des Himmels,
Und die Jahve anbeten, und gleichwohl
  Beim Milkom schwören.

[8] **U**nd ich suche heim die Fürsten
  Mitsamt den Prinzen,
Und alle, die sich kleiden
  Nach Kleidung des Auslands;

1) Als zweisilbiges Wort für ירושלם gesetzt.

[9] Und suche heim, die über
Die Schwelle hüpfen,
Die da füllen das Haus ihres Herren
Mit Trug und Frevel.

[12] Und Jerusalem mit der Laterne
Durchsuch' ich, und ahnde
Die auf ihren Hefen erstarrt sind,
Im Herzen sprechen:
Nichts Gutes wirket Jahve
Und auch nichts Böses!
Deren Habe verfällt der Plündrung
Ihre Häuser der Oede.

[7] Stille vor Jahve dem Allherrn,
Denn sein Tag ist nahe;
Gerüstet hat Jahve ein Schlachtfest,
Geheiligt die Gäste.
[14] Nah Jahves Tag, der große!
Nah ist er und eilt sehr.
Horch Jahves Tag, der bittre!
Da schreien auch Helden.

[[15] Zornstag ist an jenem Tage,
Ein Tag von Angst und Beengung;
Ein Tag von Wust und Verwüstung,
Ein Tag von Finster und Dunkel.
Ein Tag von Gewölk und Umwölkung,
[16] Ein Tag von Posaune und Kriegslärm
Wider wohlbefestigte Städte
Und wider ragende Zinnen. [1])]

[17] Und den Menschen wird angst und bange [2]),
Daß sie umgehn wie Blinde;
Ihr Blut wird wie Staub verschüttet
Ihr Mark wie Unrath.
[18] Nicht Silber und auch Gold nicht
Vermag sie zu retten
Am Zornestage Jahves,
Wenn loht sein Eifer.

* * *

---

1) Siehe über diesen Achtzeiler die Nachschrift.
2) Auch über diesen Stichos siehe die Nachschrift.

Kapitel 2.

[1] Beugt tief euch und seid gebeugt,
Volk, nicht zu warnen!
Eh daß ihr werdet der Spreu gleich,
Verwehend im Winde;
Eh daß über euch hereinbricht
Die Zornglut Jahves:
[3] Noch könntet ihr euch bergen
Am Tag seines Zornes.

[4] Denn Gaza wird sein vergessen,
Und Askalon öde,
Vertrieben am hellen Tag Asdod,
Und Ekron zum Acker.
[5] Weh über euch, Küstenbewohner,
Du Volk der Kereter!
Ueber dir schwebt Jahves Drohwort,
Du Land der Philister!

[6] Du sollst werden zu Triften für Hirten
Und Hürden für Schafe,
[7] Die am Meere weiden, und Abends
In Trümmern lagern.
[12] Auch ihr Mohren werdet fallen
Von Jahves Schwerte,
[13] Und dann reckt er die Hand gen Norden,
Vernichtet Assur.

Macht Ninive zu Trümmern,
Oed wie die Wüste;
[14] Darinnen lagern Heerden,
All Getier des Feldes.
Pelikan und Igel nächtigt
Im Säulenknaufe;
Die Eule krächzt im Fenster,
Im Getäfel der Rabe.

* * *

Kapitel 3.

[1] Ha störrisch und ungehorsam,
Ruchlose Stadt du!

[3] Die ihrem Gott nicht vertraute,
Sich ihm nicht nahte.
[3] Die Fürsten in ihrer Mitte
Sind brüllende Löwen,
Die Richter Abendwölfe,
Bis morgens würgend.

[5] Gerecht in ihr ist Jahve,
Nicht thut er Unrecht;
Des Morgens giebt sein Recht er,
Licht bleibt nicht aus.
Im Sturm [6] verstört' ich Völker,
Wüst stehn ihre Burgen;
Macht' ihre Fluren zur Oede,
Drin Niemand wandert.

Verheert ohne Menschen sind Städte,
Leer von Bewohnern;
[7] Ich dachte: Nun wird sie mich fürchten,
Wird Zucht annehmen;
Nicht wird aus den Augen ihr schwinden,
Was ich ihr geboten —
Doch nur um so eifriger übten
Sie all ihre Frevel.

[8] Drum warte nur auf den Tag, da
Als Kläger ich aufsteh',
Auf sie meinen Grimm zu gießen
Alle Gluth meines Zornes.
[9] Dann wandl' ich mein Volk, und ich gebe
Ihm reine Lippen,
Daß sie all Jahves Namen anrufen,
Einmütig ihm dienen.

[11] Dann brauchst du dich nicht mehr zu schämen
Ob all deiner Taten,
Denn dann tilg' ich aus deiner Mitten
Alle lärmenden Stolzen.
Auf meinem heiligen Berg sollst
Du nicht Hochmut mehr üben,
[12] Und ich laß dir nur übrig ein Volk, das
Demütig und niedrig.

[18] Und Israels Rest wird trauen
Auf Jahves Namen;
Nicht tun sie Frevel fürder,
Noch reden sie Lüge.
Nicht findet in ihrem Munde
Sich trügrische Zunge,
Und sie werden weiden und lagern
Und Niemand sie scheuchen.

* * *

Für Kap. 1 ist zunächst die formale Frage zu erledigen. Da in Kap. 2 und 3 deutlich die Kinastrophe erscheint, so müßte sie von vorn herein auch für Kap. 1 angenommen werden. Und in der Tat ergab schon der massorethische Text in dem kurzen Kapitel 15 deutliche Kinaverse, nämlich: V. 2 מעל bis יהוה, V. 3 אסף[2] bis הים und wieder מעל bis יהוה, V. 4 והכרתי bis הבעל, V. 5a, V. 6b, V. 7 Schluß von הכין ab, V. 9b, V. 10 קול bis המשנה, V. 12a והיה bis בנרות mit Zaesur bei אחפש, V. 12b הקפאים bis בלבבם, V. 13a, V. 14a mit enklitischer Behandlung von מאד wie ψ 104, 1 und 145, 3, V. 17b, V. 18a גם bis להצילם, V. 18b. Dagegen war aber in den wichtigen Versen 15 und 16 der gleichschwebende Rhythmus so deutlich, und auch sonst schien die Herstellung der Kinastrophe auf so unüberwindliche Hindernisse zu stoßen, daß man es wohl begreift, wie man sich vor dem Versuche scheute — auch ich selbst stand früher unter dem Banne dieser Schwierigkeiten. So zerlegte denn Sievers (Alttestamentliche Miszellen 8, 1907) das Kapitel in zwei Stücke: I bestehend aus den Versen 3—6, 8—13 und 17, als dessen Metrum Siebener in paariger Bindung anzusehen seien, und II die Verse 7, 14—16 ein Bruchstück eines besonderen Gedichtes mit dem Metrum 7 : 4. Diese Herstellung ist namentlich bei I nur möglich durch sehr starke Eingriffe in den überlieferten Text. Und in der Tat „ist der Text stark verderbt und namentlich mit einer Menge späterer Zutaten belastet, so daß die Feststellung des Wortlautes wie des Metrums auf Schwierigkeiten stößt". Auch muß Sievers bei der Trennung seiner

Siebener nach Zaesuren von dem enjambement einen weitgehenden Gebrauch machen, dem ich niemals zustimmen kann. Wenn Verse wie

והכרתי את שם | הבעל ואת שם | הכמרים עם הכהנים
ואת הנסוגים | מאחרי ואשר לא | בקשוני ולא דרשוני
והיה קול | צעקה משער | הדגים ויללה מן המשנה
והיה חילם | למשסה ובתיהם | לשממה והצרתי לאדם

entstehen, so kann ich das nicht mehr Verse mit Zaesuren nennen, sondern nur mechanisch zerteilte Silbenkomplexe. Und dabei findet Sievers selbst, daß „die einzelnen ‚Strophen‘ merkwürdig schwach von einander abgehoben“ seien; „überhaupt trägt das Ganze den Typus des ausgeprägten Sprechstils“. Auch Duhm (ZATW 1911, S. 93—100) muß bei Kap. 1 mit stark wechselnden Metren rechnen. V. 1—6 sind fünf Vierzeiler zu je drei dreihebigen und einem zweihebigen Stichos; V. 7 bis 9 drei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen; V. 10—11 zwei vierhebige Dreizeiler mit trochäischem Tonfall; V. 12—13 zwei dreihebige Vierzeiler und V. 14—18 fünf Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Also fünfmaliger, zum Teil recht starker Metrumswechsel in dem kurzen Kapitel, welches doch auf jeden unbefangenen Leser einen durchaus einheitlichen Eindruck macht: und so muß auch diese Lösung des Problems von vorn herein als unwahrscheinlich bezeichnet werden. Hans Schmidt (Die Schriften des Alten Testaments, Lief. 23 und 25, Göttingen 1913) hat sich, was bei dem Charakter dieses für die „Gebildeten deutscher Zunge“ bestimmten Bibelwerkes nicht befremden kann, über die metrische Frage überhaupt nicht geäußert: nach der Art, wie er die Stichen im Druck absetzt, nimmt auch er durchaus freien und wechselnden Strophenbau und kein durch das ganze Kapitel gehendes gleiches Metrum an. Nur Marti hat den Mut gehabt dies zu tun und durchweg die Kinastrophe durchzuführen, und hat damit nach meiner jetzigen Überzeugung das Richtige getroffen. Nur hätte er im einzelnen die Berechtigung der von ihm statuierten Kinaverse beweisen müssen und durfte nicht bloß behauptend verfahren, wenn

das auch in dem Wesen seines Buches begründet liegt: denn ein Kommentar ist nicht der Ort für metrische Spezialuntersuchungen.

Die Frage, um die es sich hier vor allem handelt, ist der metrische Wert der kleinen Wörter לא אל בל אין כי אם אך אף עם מן על אל את עד גם, die meist proklitisch bzw. enklitisch behandelt werden, wie das auch MT durch sein Makkef zum Ausdruck bringt. Werden diese kleinen Wörter mit der Kopula verbunden, wodurch sie einen begrifflichen Zuwachs erhalten und lautlich an Gewicht gewinnen, so **können** sie als selbständige Hebung gezählt werden, wie das z. B. auch **Sievers** mit dem ועל in V. 16 tut. Nun habe ich aber eine ganze Anzahl von Stellen beobachtet, wo sie auch für sich allein zweifellos als selbständige Hebung gezählt werden. Da es noch immer zahlreiche Gelehrte gibt, welche die Propheten nicht als Dichter und somit an ein festes Metrum gebunden anerkennen wollen, so nehme ich meine Belegstellen ausschließlich aus Stücken, über deren „poetischen" Charakter keine Meinungsverschiedenheit sein kann, nämlich Deut. 32, 1—43, Psalmen, Klagelieder, Prov. 31, 10—31 und Hiob.

לא zweihebig לא ראינו ψ 74, 9. Dreihebig: אלהים לא ידעום Deut. 32, 17. אשר לא ידעתי ψ 35, 11. לא תמעד אשריו ψ 37, 31. לא כחדתי חסדך ψ 40, 11. לא יתן לעולם ψ 55, 23. לא אחלל בריתי ψ 89, 35. אליך לא יגש ψ 91, 7. לא לנצח יריב ψ 103, 9. לא חכו לעצתו ψ 106, 13. לא האמינו לדברו ψ 106, 24. כי לעולם לא ימוט ψ 112, 5, wo nach der Makkefsetzung und nach dem Sinne לא als selbständige Hebung zu zählen ist; sonst müßte כי es sein. לא לעולם אחיה Hi. 7, 16. וכפתו לא רעננה Hi. 15, 32. בחמודו לא ימלט Hi. 20, 20. לא אך הוא ישים בי Hi. 23, 6. Auch hier muß nach dem Sinne לא „nein" als selbständige Hebung gezählt werden. ואלמנה לא ייטיב Hi. 24, 21. וערקי לא ישכבון Hi. 30, 17. ואל אדם לא אכנה Hi. 32, 21. לא יחיה רשע Hi. 36, 6. לא אחריש בדיו Hi. 41, 4. ושלל לא יחסר Prov. 31, 11.

אל zweihebig אל תשכח ψ 74, 23. Dreihebig: אל תתחר במרעים ψ 37, 1. אל תבטחו בנדיבים ψ 146, 3.

בל zweihebig: בל אמוט ψ 16, 8. בל מנעת ψ 21, 3. בל

ימוט ψ 21, 8. בל תמוט ψ 46, 6 und 96, 10. בל יקומו ψ 140, 11.

אין zweihebig אין תורה Je 2, 9. Dreihebig: אין פחד אלהים ψ 36, 2. אין מתום בבשרי und אין שלום בעצמי ψ 38, 4. אין לה מנחם Je 1, 2. אין שריד לאכלו Hi. 20, 21.

כי zweihebig: כי אמוט ψ 13, 6. כי הפליא ψ 31, 22. כי עשית ψ 52, 11. כי היית ψ 61, 4. כי מלאו ψ 74, 20. Dreihebig: Vor allem die liturgische Formel כי לעלם חסדו ausnahmslos. כי מרעים יכרתון ψ 37, 9. כי רשעים יאבדו ψ 37, 20. כי יפל לא יוטל ψ 37, 24, wo höchst wahrscheinlich כי, sonst לא, als selbständige Hebung gezählt ist. כי עוני אגיד ψ 38, 19. כי כן תכינה ψ 65, 11. כי אקח מועד ψ 75, 3. כי אלהים שפט ψ 75, 8. כי הוא יצילך ψ 91, 3. כי טוב יהוה ψ 100, 5. לא אמות כי אחיה ψ 118, 17, wo entweder כי oder לא als selbständige Hebung gezählt ist. כי ראתה גוים Je 1, 10. כי רבות אנחותי Je 1, 22. בשו כי בטחו Hi. 6, 20. כי תבקש לעוני Hi. 10, 6. כי כפלים לתושיה Hi. 11, 6. כי מלאתי מלים Hi. 32, 18. כי ישחו במעונות Hi. 38, 40. Vierhebig: כי בנה יהוה ציון ψ 102, 17. כי הקשיף ממרום קדשו ψ 102, 20. ידעתי כי יעשה יהוה ψ 140, 13. אל יני ראשי כי עוד ψ 141, 5, wo freilich der Text sehr unsicher ist.

אם dreihebig: אם לדוד אכזב ψ 89, 36. אם בקולו תשמעו ψ 95, 7. אם בשרי נחוש Hi. 6, 12. אם שכבתי ואמרתי Hi. 7, 4. אם יחלף ויסגיר Hi. 11, 10. אם לאל תריבון Hi. 13, 8. אם חרוצים ימיו Hi. 14, 5. אם ישמעו ויעבדו Hi. 36, 11.

אך dreihebig: אך עתה הלאני Hi. 16, 7. אך אמרת באזני Hi. 33, 8. Vierhebig: אך סוררים שכנו צחיחה ψ 68, 7. אך צדיקים יודו לשמך ψ 140, 14.

אף zweihebig: אף נחלת ψ 16, 6. אף לילות ψ 16, 7. אף בשרי ψ 16, 9. אף בלב ψ 58, 3. Dreihebig: אף ירגזו תהומות ψ 77, 17. אף על יתום תפילו Hi. 6, 27. Vierhebig אף יהוה ישכן לנצח ψ 68, 17.

גם dreihebig: גם אל יתחך ψ 52, 7. רעבים גם צמאים ψ 107, 5. גם היא נאנחה Je 1, 8.

עד zweihebig עד אעבור ψ 141, 10. Dreihebig: עד יעבר הוות ψ 57, 2. עד אשית איביך ψ 110, 1. עד תחקרון מלין Hi. 32, 11.

Als Präposition zweihebig עד עולם ψ 89, 5. Dreihebig: עד קרנות המזבח ψ 118, 27. מאדם עד בהמה ψ 135, 8. אבוא עד תכונתו Hi. 23, 3.

את als Nota Accusativi dreihebig: וימת את דגתם ψ 105, 29. וימירו את כבודם ψ 106, 20. בשמעו את רנתם ψ 106, 44. את רגלי מדחי ψ 116, 8. את כל ענותו ψ 132, 1. ואודה את שמך ψ 138, 2. ותעביר את עוני Hi. 7, 21. Vierhebig וממלכות לעבד את יהוה ψ 102, 23.

את als Präposition zweihebig: את פניך ψ 16, 11 und 21, 7. את אישים ψ 141, 4 wenigstens nach MT. Dreihebig: את אברהם עבדו ψ 105, 42. את פעלי האון Ps. 125, 5.

אל dreihebig: אל יהוה אלהינו ψ 123, 2. הקשיבה אל רנתי ψ 142, 7. רשע אל נדיבים Hi. 34, 18.

על zweihebig: על משכבו ψ 36, 5. על אלהים ψ 62, 8. Dreihebig: והתענג על יהוה ψ 37, 4. בתוכחות על עון ψ 39, 12. הבוטחים על חילם ψ 49, 7. נוראות על ים סוף ψ 106, 22; ים סוף wird immer als Eine Hebung gezählt. על השמים כבודו ψ 113, 4. על ערבים בתוכה ψ 137, 2. ותטפל על עוני Hi. 14, 17. על עפר ואפר Hi. 42, 6. Vierhebig: יהוה על מים רבים ψ 29, 3. מהיכלך על ירושלם ψ 68, 30. נצרה על דל שפתי ψ 141, 3.

מן dreihebig: את עיני מן דמעה ψ 116, 8, wo entweder מן oder את als selbständige Hebung gezählt ist. מן גו יגרשו Hi. 30, 5. נכאו מן הארץ Hi. 30, 8.

עם zweihebig: עם עתודים ψ 66, 15. עם גבורה ψ 89, 14. Dreihebig: יאריך עם שמש ψ 72, 5. עם נדיבי עמו ψ 113, 8. הקטנים עם הגדולים ψ 115, 13. זקנים עם נערים ψ 148, 12. ברצותו עם אלהים Hi. 34, 9.

Wenden wir die Ergebnisse dieser Ausführungen auf Zeph. 1 an, so war, um zunächst bei dem überlieferten Text stehen zu bleiben, wo also zur Erzielung des Metrums nicht erst Textänderungen notwendig sind, Marti durchaus berechtigt, auch V. 8 ופקדתי bis המלך und ועל bis נכרי und V. 12 Schluß von לא ייטיב ab (auf diese Worte werde ich später noch einmal zurückkommen) als Kinaverse zu lesen, wozu noch der Schluß von V. 4 von את שם ab tritt. Damit erhöht sich die Zahl der von dem überlieferten Text gebotenen Kinaverse schon auf 19.

Nun glaube ich aber die Bemerkung gemacht zu haben, daß gleichschwebender Rhythmus dann für die Kinastrophe eintreten darf, wenn der zweite Stichos auch zweihebig gelesen werden kann. Und damit ist der Hauptstein des Anstoßes, nämlich die Verse 15 und 16 beseitigt; denn die Möglichkeit der proklitischen Behandlung des stat. constr. יום bedarf keines Beweises. Dieser von mir beobachtete Fall tritt namentlich dann ein, wenn bei scheinbar gleichschwebendem Rhythmus der zweite Stichos eine geringere Zahl von vollwichtigen Silben hat als der erste, wie überhaupt das eigentliche Charakteristikum der Kinastrophe darin beruht, daß der zweite Stichos eine geringere Zahl von vollwichtigen Silben hat wie der erste. Von diesem Grundgesetz habe ich nur verhältnismäßig wenige Abweichungen gefunden. Dadurch werden von dem überlieferten Text, auf den ich mich auch hier zunächst beschränke, noch weiter für die Kinastrophe gewonnen: V. 3 והמכשלות bis האדם mit 8 gegen 7 vollwichtigen Silben, V. 7 הס bis יהוה[2] (7 : 6), V. 15 יום[1] bis ומצוקה (7 : 5) und יום[3] bis ואפלה, wo sowohl die Segolatform חשך gegen die zwei vollwichtigen Längen von שואה, als ואפלה mit seinem nur tonlangen ē gegen ומשואה prosodisch leichter zu bemessen sind; V. 17 והצרתי bis כעורים (6 : 5), auch von Marti, soweit er sie für echt hält, als Kinaverse betrachtet: und hierher würde auch V. 14a (8 : 5) gehören, wenn man die enklitische Behandlung von מאד, die allerdings selten ist, nicht gelten lassen will. Und damit steigt die Zahl schon auf 24. Also vierundzwanzig Kinaverse bietet der massoretische Text ohne jede Änderung. Und damit ist die Frage entschieden und dem Textkritiker die Aufgabe gestellt, auch den noch übrig bleibenden Rest des Kapitels auf Kinaverse zu bringen, bzw. seine Emendationen des metrisch stark verderbten Textes so zu gestalten, daß sie Kinaverse ergeben. Und nun zur Herstellung von Kapitel 1 und zu seinem Sinn und Inhalt!

Das Kapitel spielt bekanntlich in den neuesten Verhandlungen über den israelitischen Prophetismus eine bedeutsame Rolle, weil

es zum ersten Male die Idee einer Weltkatastrophe ausgesprochen habe. „Während bei Amos nur einzelne Völker und Städte genannt werden, gegen die Jahve sein Feuer losläßt, während bei Jesaja nur der Gedanke als populär nachweisbar war, daß Jahve seine Feinde, d. h. Assur durch Feuer und brennenden Schwefel vernichten werde, so haben wir hier bei Zephanja klar und deutlich die Idee eines Weltbrandes" (Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, S. 49 f. und namentlich auch S. 145—147). Da der „wenig originale" „Durchschnittsprophet" Zephanja diese Idee nicht selbst geschaffen haben könne, so schließt Greßmann, sie müsse von ihm anders woher übernommen und also älter sein wie er. Die Anschauung, daß Zephanja in Kap. 1 eine allgemeine Verheerung der ganzen Welt erwarte und der erste Prophet sei, bei dem Jahves Gericht in der Form des Weltgerichtes erscheine, ist allgemein verbreitet und nach dem Wortlaute des gegenwärtigen Buches auch unleugbar. Wie ungünstig unter dieser Voraussetzung das Urteil über den religiösen Wert Zephanjas ausfallen muß, dafür sind die Ausführungen Smends (Alttestamentliche Religionsgeschichte 1899, S. 243 f.) überaus charakteristisch, der ihm Fanatismus und das Fehlen eines positiven Zweckes vorwirft [1]. Nur Marti macht eine Ausnahme. „Dem Propheten ist es nicht darum zu tun, ein totales Weltgericht zu verkündigen; er faßt zunächst nur die Leiden Judas ins Auge und erst in Kap. 2 werden auch die Philister, Kuschiten und Assyrer bedroht. Leichte Zufügungen schon in Kap. 1 zeigen jedoch, daß die Späteren in der Prophetie die Schilderung des allgemeinen eschatologischen Welt-

1) Vgl. auch die inzwischen erschienene Monographie von W. Coßmann „Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten" (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissensch. 29, Gießen 1915), welche hierüber sagt: „Ein Zweck des Weltgerichtes ist kaum ersichtlich. Dieses umfassende Gericht zeigt nur die Macht Jahves, es ist fast nur Demonstrationsgericht" S. 79. „Dagegen tritt bei seinem Völker- und Weltgericht das Ethische zurück, ja das Jahveeingreifen ist seinem realen Grunde nach in diesem Kreise völlig unmotiviert" S. 160. „Wir sehen hier eine Entleerung des jesajanischen Gerichtszweckes" „... die Völkergerichte ... sind Dekorationsmittel" S. 177.

gerichtes sahen." Zephanja hätte also nur Juda-Jerusalem und bestimmte einzelne Völker bedroht, während das Weltgericht erst durch Überarbeitung daraus geworden sei. Und dieselbe Anschauung hat kürzlich Hölscher (Die Profeten, S. 268) vertreten. „Das Gericht, welches Sefanja erwartet, ist kein Weltgericht, sondern beschränkt sich auf einen bestimmten Kreis von Völkern. Es sind die Gegner, unter denen Juda in jenen Jahrzehnten vor allem zu leiden hatte, Filister, Aegypter und Assyrer." Nicht einmal von einer völligen Vernichtung Jerusalems redet er, sondern nur von Ausrottung aller jahvefeindlichen Elemente.

Die herrschende Anschauung deutet die Bedrohung von Kusch und Assur als tatsächliche Bedrohung aller Völker von Äthiopien bis Assyrien, was doch wohl nicht so ohne weiteres angeht. Ihre stärkste Stütze hat sie in den drei ersten Worten von Zephanjas Prophetie אָסֹף אָסֵף כל, wo doch deutlich als grausiger Introitus eine Vernichtung von allem angekündigt wird. Aber gerade dies bedeutsame und entscheidende כל wird von LXX nicht bezeugt; nur im Sinaiticus hat die Hand eines Korrektors aus dem 7. Jahrhundert *πάντα* nachgetragen. Diese Tatsache hat bisher kein Erklärer Zephanjas beachtet, keiner es auch nur für der Mühe wert gehalten, sie zu erwähnen.

Wir versuchen jetzt den Anfang herzustellen; da mit V. 4 offenbar eine neue Wende beginnt, muß er in den Versen 2 und 3 enthalten sein. Hier bemerken wir zunächst, daß die Worte מעל פני האדמה נאם יהוה in beiden Versen völlig gleichlautend erscheinen. Das kann nicht ursprünglich sein. Gewöhnlich hält man sie in V. 3 aus V. 2 eingetragen, wie denn seit Schwally (Das Buch Ssefanja, ZATW 1888, S. 177—240) überhaupt ganz V. 3b gestrichen zu werden pflegt. Nur Duhm hält die Worte in V. 3 fest und betrachtet sie in V. 2 als nicht ursprünglich, und für ihn spricht, daß sie durchaus den Eindruck eines Abschlusses machen. Ist Duhms Annahme richtig — und ich halte sie für richtig — so bleibt, da LXX כל nicht gelesen hat, von V. 2 nur אָסֹף אָסֵף übrig, welches durchaus ein Objekt erhalten muß. Ich nehme als solches אדם aus V. 3 herauf, wo nun אָסֵף בהמה als zweiter Stichos des Kinaverses übrig bleibt,

den die Worte אסף[2] bis הים zum Vierzeiler abrunden. Fehlt das einleitende כל, so erhalten auch diese Worte einen anderen Charakter. Die Erwähnung der Vögel und Fische ist und bleibt für unser Empfinden seltsam, ist aber durch Hos. 4, 3 gedeckt, wo das nämliche Verbum אסף speziell in Verbindung mit den Fischen steht. Hosea ist schlechterdings nicht eschatologisch orientiert; er hat es ausschließlich mit Israel zu tun ohne jeden Ausblick auf die Heiden, und doch läßt er bei dem Strafgericht über Israel auch die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels dahinwelken und die Fische dahingerafft werden.

Der nächste Zweizeiler והמכשלות bis האדם ist anerkanntermaßen verderbt und mit seiner überlieferten Form nichts anzufangen. הרשעים zeigt, daß Zephanja jetzt auf seinen eigentlichen Gegenstand kommt, nämlich die Sünder in Juda und Jerusalem. Für והמכשלות hat LXX *καὶ ἀσθενήσουσιν*, also ein Verbum, und das wird hier unbedingt verlangt: es kann nur והכשלתי (Dort) gewesen sein. Stand in dem vorigen Verse kein כל, so ist damit der Einwand erledigt, daß es keinen Sinn habe, die Gottlosen noch besonders zu bedrohen, wenn vorher schon die Vernichtung aller Menschen verkündigt war; und wenn mit unseren Worten ein neuer Vierzeiler beginnt, so ist auch der Bemerkung von Sievers begegnet, daß die רשעים nicht mit Vögeln und Fischen in Eine Reihe gehören können. Daß אדם kein Parallelbegriff zu רשעים ist, liegt auf der Hand, und so ist LXX mit ihrem *καὶ ἐξαρῶ τοὺς ἀνόμους* unbedingt im Rechte und wir müssen nach ihrer Vorlage fragen. An 31 von im ganzen 44 Stellen ist *ἄνομος* Übersetzung von רשע: dies erscheint hier aber ausgeschlossen, da MT רשעים schon im vorigen Stichos hatte. Von den übrigen in Frage kommenden Wörtern stünde הַזֵּדִם, welches auch Jes. 13, 11 mit *ἀνόμων* übersetzt wird, dem האדם graphisch am nächsten. Aber זד ist ein entschieden jüngeres Wort, sein erstes Vorkommen Jer. 42, 17 (nicht 43, 2! siehe die Kommentare). Wohl gebraucht schon das Deuteronomium 17, 13; 18, 20 הזיד und 17, 12; 18, 22 זדון im religiösen Sinne, und wie für Jesaja so ist auch für Zephanja Hochmut die eigentliche Sünde: aber זדים als Kategorie kommt doch nur in ganz jungen Psalmen vor.

Da wir hier gleichschwebenden Rhythmus in der Kinastrophe haben, wäre es erwünscht, die Wörter so zu wählen, daß das gewichtigere in den ersten Stichos kommt. והכשלתי, wo alle drei Radikale gehört werden, erfüllt dem והכרתי mit dem assimilierten dritten Radikal gegenüber diese Forderung. Nun handelt es sich um die Wahl der Synonymen für „Gottlose". Da im Dodekapropheton *ἀσεβής*, welches hier den רשעים im ersten Stichos entspricht, bzw. *ἀσεβέω* und *ἀσέβεια* konsequent פשע übersetzt (im Buche Zephanja 3, 11, ferner Hos. 7, 13; 8, 1; 14, 10. Am. 1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6; 3, 14; 4, 4 zweimal; 5, 12. Mich. 1, 5. 13; 3, 8; 6, 7; 7, 18), so schreibe ich והכשלתי את הפושעים als ersten Stichos, wie auch Hos. 14, 10 ופשעים יכשלו *οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἀσθενήσουσι* beide Verba nebeneinander erscheinen, und als zweiten והכרתי את הרשעים, was mit Sicherheit für die Vorlage der LXX angesprochen werden darf. פושעים mit seinem organisch langen O-laut ist auch רשעים gegenüber entschieden gewichtiger. Bei dem nächsten Stichos macht Marti mit Recht darauf aufmerksam, „daß nicht הארץ, sondern das weniger universale האדמה, der kultivierte Erdboden, steht; es ist dem Propheten in erster Linie um das Gericht über Juda zu tun!" Der erste Achtzeiler besagt also, daß durch eine große Katastrophe, welche auch die Tiere in Mitleidenschaft zieht, Jahve die Abtrünnigen und Gottlosen aus dem Lande ausrotten werde.

Welches Land er meint, sagt V. 4. Das כל in V. 4a hat schon Marti mit Recht ausgeschieden; denn Zephanja rechnet 2, 3 deutlich mit der Möglichkeit, dem Gericht zu entgehen und erwartet inmitten der ruchlosen Stadt einen „Rest" 3, 12. 13. Das Distichon würde metrisch gewinnen, wenn man את vor ידי einsetzt. In 4b hat Marti מן המקום הזה gestrichen, gebilligt von Sievers und Duhm. Obwohl sich 4b in der überlieferten Form als zwei Kinaverse scandieren ließe, trete auch ich Marti bei, weil das Nebeneinander von הכמרים und הכהנים unerträglich ist und עם הכהנים von LXX verworfen wird. Für את שאר הבעל hat LXX *τὰ ὀνόματα τῆς Βααλ*, also את שם, was meistens angenommen wird; aber zweimal so unmittelbar

hinter einander ist את שם höchst unschön, die Verbindung שם ושאר findet sich auch Jes. 14, 22 [1]) und שאר הבעל bedeutet „den Baal bis auf den Rest". שם, nach Hos. 2, 18 verstanden, könnte absichtliche mildernde Änderung für שאר sein. Fällt עם הכהנים, so muß auch mit LXX die Kopula *καὶ τὰ ὀνόματα* eingesetzt werden. — Über V. 5a ist nichts zu bemerken, 5b hat schon Hitzig durch Streichung von הנשבעים und die Punktation בְּמַלְכָּם in die Reihe gebracht: er bedroht die Leute, die zwar Jahve anbeten, aber doch zugleich (beachte והנשבעים ohne את!) beim Milkom schwören. Der zweite Achtzeiler wendet sich also speziell gegen die religiösen Frevel Judas und Jerusalems: es handelt sich nicht um offenen Abfall von Jahve, man betet ihn vielmehr an, aber zugleich auch den Baal, das Heer des Himmels und den Milkom. Also Synkretismus. Die Anbetung Jahves aus V. 5 zu streichen (Sievers), scheint mir unerlaubt, der vielfach gebilligte Vorschlag Nestles, für ליהוה vielmehr לירח zu schreiben, so daß hier speziell Mondkultus gerügt werde, nicht glücklich: mit Milkom hat der Mond nichts zu tun, und Mondkult allein wird nirgends genannt, sondern immer Sonne und Mond zusammen Deut. 4, 19; 17, 3. 2 Reg. 23, 5. Jer. 8, 2. Hi. 31, 26.

Es folgt V. 6, der allerdings vollen Abfall von Jahve und Gar-nicht-nach-ihm-fragen tadelt. Marti hat ihn als „prosaische Interpolation" und auch aus sachlichen Gründen gestrichen; für Duhm steht die Echtheit dahin. Für mich sind hier die metrischen Gründe entscheidend: es läßt sich mit dem Verse tatsächlich nichts anfangen und er sich in kein Schema eingliedern. Wie Duhm es fertig bringt ואת הנסוגים מאחרי יהוה als zwei dreihebige Stichen, was sie seinem Schema nach sein müßten, zu lesen, ist mir völlig unverständlich. Wer Wechselmetren ohne Einschränkung annehmen will, mag wohl über Marti spotten (Stärk, Das assyrische Weltreich, S. 233): der Siebener, den er nach Sievers gewinnt, ist nichts weniger als „glatt". Förmlichen Abfall von Jahve wirft Zephanja seinen Zeitgenossen nir-

1) Zu vergleichen auch שם ושארית 2 Sam. 14, 7.

gends vor, nur Synkretismus und Indifferentismus. Ich schließe mich daher Martis Urteil durchaus an.

An V. 7 an seiner gegenwärtigen Stelle hat zuerst Marti Anstoß genommen, und daß er sich äußerst störend zwischen die Verse 4—5 und 8—9 eindrängt, daß vielmehr in diesen die unmittelbare Fortsetzung jener vorliegt, ist offensichtlich. Marti wollte den Vers ganz an den Anfang vor V. 2 stellen; das war kein glücklicher Gedanke. Hier hat Sievers die rettende Tat getan, siehe später. Daß mit V. 7 auch והיה ביום זבח יהוה am Anfang von V. 8 fallen muß, ist einfach selbstverständlich. Bei V. 8 und 9 hat der Vorschlag Schwallys, die Verse 8 b und 9 b umzustellen und 8 a 9 b 9 a 8 b zu ordnen, viel Beifall gefunden: mir scheint der überlieferte Text besser und die „Schwellenhüpfer" stehen um so gewisser an ihrem richtigen Platze, wenn es sich dabei, was man seit Hitzig ziemlich allgemein annimmt, um einen Brauch beim Betreten des Palastes handelt, also das Schwellenhüpfen dem Füllen des Hauses ihres Herrn mit Gewalttat und Betrug unmittelbar vorangeht. Schwally möchte ועל כל הלבשים in V. 8 nach Analogie des folgenden על כל הדולג V. 9 in den Singularis הלבש setzen, indem das ם der Pluralendung durch Dittographie aus dem Anfangs-מ von מלבוש entstanden sei: aber der auch von LXX bezeugte Plural ist bei dem sehr kurzen Stichos metrisch notwendig, und ich möchte vielmehr umgekehrt meinen, daß das ם von מלבוש durch Dittographierung der Pluralendung von הלבשים entstanden ist, und daß Zephanja ursprünglich לבוש geschrieben hat. Denn das Distichon in seiner überlieferten Gestalt (5 : 4) entspricht ja der Grundforderung des Kinaverses; aber der erste Stichos ist doch ungewöhnlich kurz, so daß eine Verkürzung des zweiten höchst erwünscht wäre. Das etwas verloren dastehende ביום ההוא V. 9 (Schwally läßt es bei der von ihm angenommenen Verschiebung „vom Anfang an den Schluß des Versgliedes verschlagen" werden) ist mit Marti, Sievers und Duhm als beliebter Zusatz zu streichen. So bilden also V. 8 und 9 den dritten Achtzeiler, welcher das Treiben der Vornehmen geißelt. Schon für Hosea stehen fremde Völker und fremde Götter

parallel, und so bekämpft auch Zephanja in der fremden Mode gewissermaßen die Uniform der fremden Götter, also aus einem religiösen Grunde.

Die Verse 10 und 11 schildern nun die Wirkung der Katastrophe auf Jerusalem in höchst anschaulichen und durchaus individuellen Zügen, und so erwecken denn diese Verse ein besonders günstiges Vorurteil. Trotzdem muß ich sie für einen Fremdkörper halten. Der Tenor von 4—5 und 8—9 setzt sich handgreiflich in 12—13 fort, und derartige topographische Einzelheiten wie in V. 10 und 11 wollen mir in das übrige Gemälde nicht zu passen scheinen, welches durchweg in großen Zügen ausgeführt ist. Dazu kommt eine unüberwindliche metrische Schwierigkeit. Wenn man von dem auch hier stehenden obligaten והיה ביום ההוא נאם יהוה absieht, besteht das Stück aus zwei deutlichen Dreizeilern: das hat Duhm vollkommen richtig gesehen. V. 11b zu streichen, um einen Vierzeiler zu gewinnen (Marti und Sievers) scheint mir nicht angängig; ויללה und הילילו stoßen sich noch empfindlicher, wenn sie in Einem Vierzeiler stehen, und die beiden letzten Stichen sind für einen Kinavers nicht zu brauchen: auch Sievers gewinnt nur mit Ach und Krach zwei Siebener. Ein plötzliches Auftauchen von zwei Dreizeilern nehme ich mit Dort und Duhm auch Jes. 46, 1 und 2 an, und es wäre mir erwünscht, hier zwei Strophen zu haben, weil dann Kap. 2 acht, Kap. 3 zwölf und Kap. 1 sechzehn Strophen hätte, während ich jetzt nur vierzehn bekomme. Aber was bei einem umfangreichen Werke wie dem Deuterojesajas durchaus statthaft und unanfechtbar ist, kann ich für das kurze Buch Zephanjas um so weniger zugeben, als er eben durchweg sich der Kinastrophe bedient, während Deuterojesaja neben dreihebigen Vierzeilern auch die Kinastrophe in weitem Umfange und gelegentlich auch Fünfzeiler anwendet. Ich muß also dabei beharren, daß ebenso wie in ψ 77 die plötzlichen Dreizeiler V. 17—20, so auch in Zeph. 1 die Dreizeiler V. 10 und 11 ein Fremdkörper sind, über dessen Alter ich keine Meinung äußern will und der für uns eben wegen seiner topographischen Einzelheiten von großem Wert ist, aber sicher nicht von Zephanja herrührt: was

er in behaglicher Kleinmalerei ausführt, hat Zephanja in dem drastischen Zuge gesagt, daß Jahve Jerusalem mit der Laterne durchsuchen, d. h. Haus für Haus absuchen werde.

Für 12 und 13 kann ich mich, bis auf eine Kleinigkeit, **Marti** anschließen. 13b ist längst als Zusatz aus Am. 5, 11 und ähnlichen Stellen erkannt; והיה בעת ההיא V. 12, wofür LXX *καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, muß um so mehr fallen, wenn V. 12 sich unmittelbar an V. 9 anschließt. Nur mit **Martis** ואחפש kann ich mich nicht befreunden, schreibe vielmehr וחפשתי. Mit *μετὰ λύχνου* ist natürlich בנר anstatt בנרות zu lesen aus sachlichen und metrischen Gründen. Die Worte לא ייטיב יהוה, die in alle Wege für drei Hebungen ungewöhnlich kurz sind, schreibt man wohl besser יֵיטִיב, wie aus demselben Grund in dem analogen Fall Hi. 24, 11 MT ואלמנה לא יֵיטִיב vokalisiert. So bilden V. 12 und 13a den vierten Achtzeiler, der sich in scharfen Worten gegen den Indifferentismus als offenbar die damalige Zeitströmung wendet: man rechnete nicht mehr mit Jahve, der ja doch nichts tue.

V. 14ff. bringen die Schilderung des יום יהוה. An ihre Spitze stellt **Sievers** den V. 7, und besser und natürlicher könnte er auch gar nicht stehen: durch diesen, bis jetzt nur von **Hans Schmidt** gebilligten Vorschlag hat sich **Sievers** ein bleibendes Verdienst um die Zephanjaerklärung erworben. Man wird aber mit **Duhm** im zweiten Stichos יומר schreiben müssen: dreimal hinter einander יהוה ist des Guten entschieden zuviel. In V. 14 ist die ungewöhnliche Form מַהֵר aus rhythmischen Gründen gewählt und beizubehalten, in 14b selbstverständlich mit **Marti** nach Am. 8, 10 קול י׳ י׳ המר zu schreiben. In V. 15 und 16 möchte **Marti**, um den Parallelismus von יום שואה ומשואה und יום ענן וערפל חשך ואפלה nicht zu zerstören, lieber in die nächste Strophe nehmen: ich möchte aber auch das Nebeneinander dieses Stichos mit יום צרה ומצוקה nicht missen. Es liegt hier anstatt Paarung der Stichen vielmehr Verkoppelung der Distichen vor. Daß in V. 17 am Schlusse des Ganzen die Ichrede Jahves wieder einsetzt, ist durchaus in der Ordnung. כי ליהוה חטאו wird seit **Marti** mit Recht als Zusatz ausge-

schieden. Das sehr üble ולחמם hat zuerst Wellhausen mit „ihr Mark“ übersetzt. Aber nun etwa zu schreiben ומֹחָם empfiehlt sich nicht, da das in den Knochen (Hi. 21, 24) befindliche Mark nicht „verschüttet“ werden kann: als bester Vorschlag erscheint Schwallys וְלֵחָם „und ihr Saft“. V. 18 bis יהוה wird durch Ez. 7, 19 gewährleistet, wo die dort von LXX noch nicht vorgefundenen Worte aus unserer Stelle eingesetzt sind. Dann fehlen nur noch zwei Hebungen an dem Vierzeiler, als welche Duhm die beiden folgenden Worte באש קנאתי anspricht: die Wendung באש קנאתי noch Ez. 36, 5 vgl. auch 38, 19, wo ganz wie hier עברתי hinzutritt. Damit ist aber dem Reste des Verses das Urteil gesprochen. Daß der Gedanke an die mögliche Rettung durch den Reichtum nach der bestimmten Aussage von ihrem Tode V. 17 etwas verspätet komme, kann ich Marti nicht zugeben. Er erklärt vielmehr das והצרתי von V. 17, die furchtbare Angst, die keine Rettung sieht, und gibt auch noch in einer anderen Beziehung einen Sachkommentar zu dem Vorhergehenden. Wenn mit der Möglichkeit gerechnet wird, sich durch Silber und Gold vom Tode loszukaufen, kann es sich nicht um eine Naturgewalt handeln, sondern nur um Menschen: der יום יהוה wird also durch Menschen vollstreckt. Wie die Schilderung des יום יהוה ausmündet in Posaunenschall und Kriegsruf wider befestigte Städte und ragende Zinnen (beachte hier namentlich das Fehlen von כל!), nachdem der der Schilderung des יום יהוה vorausgehende Teil unserer Prophetie ausmündete in die Plünderung und Verödung der Häuser der Frevler zu Jerusalem, so bilden grimmige Feinde, deren Mordlust nicht durch Silber und Gold zu beschwichtigen ist, den Abschluß: daß in dem nun das ganze Kapitel endenden Vierzeiler יום יהוה noch einmal durchklingt, scheint mir ästhetisch besonders eindrucksvoll und glücklich, und deshalb sind die durch Ezechiel 7, 19 geschützten Worte ביום עברת יהוה keinenfalls zu streichen. Dann hat aber Zephanja von einem Weltbrande wenigstens nichts gesagt und ihn nicht erwartet; die sieben Achtzeiler von Kap. 1 schildern vielmehr, wie nun Jahves Zorngericht sich über Juda und Jerusalem entladen muß, dessen Frevler ausgeplündert

und abgeschlachtet werden sollen. Auch das לאדם V. 17 bildet keine Gegeninstanz: wenn eine Stadt von einem wilden beutelüsternen und mordgierigen Feind erobert wird, dann zittern Gerechte und Ungerechte gleichmäßig für ihr Leben. Daß diese durchaus einheitliche Rede vor 621 fällt, ist sicher; die Skythenzüge bilden ihren einzig möglichen zeitgeschichtlichen Hintergrund.

Kapitel 2 V. 1 ist der meist umstrittene und exegetisch schwierigste Vers des ganzen Buches Zephanja. Für das nicht befriedigend zu erklärende הגוי לא נכסף ist natürlich mit LXX *τὸ ἔθνος τὸ ἀπαίδευτον* לא נוסר zu lesen vgl. auch 3, 7, und alles ist klar. Die Hauptschwierigkeit liegt in dem התקוששו וקושו. Ein Verbum קשש, welches MT fordert, ist nur in der Bedeutung „Stoppeln lesen" als Denominativ von קש, ein Verbum קוש, welches gleichfalls in Frage käme, überhaupt nicht nachweisbar. Für die Ermittelung des Ursprünglichen sind zwei Gesichtspunkte maßgebend: nach dem הגוי לא נוסר kann die in den beiden Imperativen ausgesprochene Aufforderung nicht etwa an die Frommen gerichtet sein, sondern nur an das ganze, eben in seiner Totalität sündhafte, Volk, und wir haben an der eigentümlichen, in der berühmten Stelle Jes. 29, 9 vorgebildeten Verbindung der Imperative des Hithpael und des Kal von dem nämlichen Verbum festzuhalten. Ob LXX *συνάχθητε καὶ συνδέθητε* zwei verschiedene Verba gelesen hat, ist bei der Beschaffenheit der Übersetzung von Jes. 29, 9, die überhaupt nur *ἐκλύθητε καὶ ἔκστητε* hat, zweifelhaft; ich möchte aber doch התקשרו וקשרו für ihre Vorlage halten, womit freilich nichts anzufangen ist. Das vielfach gebilligte התבוששו ובושו ist durch das לא נכסף des MT beeinflußt, welches man „Volk, das nicht erblaßt" übersetzt: dann war es schon besser, mit Ewald aus קשש die Bedeutung „erbleichen" herauszupressen. Den richtigen Sinn hat bereits J. D. Michaelis erkannt, der (Suppl. ad Lex. Hebr. S. 2179) die Imperative von קוש ableitet, und diese Wurzel nach dem Arabischen als „sich bücken" „sich beugen" faßt: incurvate i. e. humiliate vos. Und dafür bietet sich die Wurzel שחח, die ja auch im Hithpael vorkommt, also השתוחחו ושוחו; ein השתחוו hat schon Cheyne vorgeschlagen. Es darf vielleicht

daran erinnert werden, daß an dem locus archetypus Jes. 29, 9 die Wurzel שעע in gleicher Weise gebraucht ist השתעשעו ושעו. Die Entstehung von MT kann ich freilich nicht erklären, und wenn meine oben geäußerte Vermutung zutrifft, müßte ja auch schon LXX etwas dem MT Ähnliches gelesen haben.

Über 2a sind die Akten insofern geschlossen, als dem völlig sinnlosen MT gegenüber LXX mit ihrem בטרם לא תהיו כמוץ עבר [1] im Recht ist. Aber damit ist noch nicht alles getan. Sievers hat richtig gefühlt, daß בטרם לא תהיו als erstes Glied eines Kinaverses zu kurz ist und deshalb hinter תהיו ein כקש eingesetzt, welches nach den Regeln der hebräischen Grammatik natürlich כַּקַּשׁ zu vokalisieren wäre. Ein solches קש, von dem Sievers in dem ק des überlieferten לדת חק noch eine Spur findet, wäre sachlich durchaus gut und angemessen, und hätte in dem von Sievers beibehaltenen התקוששו וקושו von V. 1 eine gewisse Stütze, die nun aber hinfällig wird. Auch will mir die Verbindung der beiden Bilder כקש und כמוץ, die sich nirgends findet, nicht recht gefallen, und ich möchte deshalb, trotz des כמץ עבר Jes. 29, 5, lieber dem zweiten Stichos des Kinaverses eine Hebung hinzufügen, und zwar לרוח vgl. Jer. 13, 24, wodurch das völlig unbegreifliche עבר יום des MT eine gewisse Erklärung findet. Daß von den beiden fast wörtlich identischen Distichen von V. 2b nur eines bleiben kann, ist selbstverständlich; ich möchte mit Duhm die erste Gestalt חרון אף יהוה festhalten. Nun fehlt diesem Distichon das zweite, welches es zum Vierzeiler abrundet, und dieses liefern die letzten Worte von V. 3 אולי תסתרו ביום אף יהוה, wie gleichfalls Duhm richtig gesehen hat. Der übrige Bestand von V. 3, mit dem metrisch nichts anzufangen ist und gegen den schwere sachliche Bedenken vorliegen, gehört der Überarbeitung an. Meist streicht man den ganzen V. 3, aber die Schlußworte sind unentbehrlich. Der erste Achtzeiler von Kap. 2 richtet also an das Volk die ernste Mahnung, die letzte Bußfrist nicht verstreichen zu lassen, wenn es dem Gericht entgehen wolle: noch sei es Zeit. Über die V. 4

1) LXX ὡς ἄνθος hat freilich כציץ für כמוץ gelesen.

bis 14 bedrohten Völker wird es sicher ergehen — auch das wieder ein deutlicher Beweis, daß Zephanja nicht mit einem allgemeinen Weltgericht rechnet, sondern mit einer bestimmten zeitgeschichtlichen Katastrophe, die als solche unabwendbar ist, bei der es sich nur fragt, ob auch Juda und Jerusalem von ihr mitbetroffen werden sollen.

Bei V. 4 wäre höchstens zu erwägen, ob man nicht mit LXX *ἐκριφήσεται* besser תְּגָרֵשׁ bzw. תְּגֹרָשׁ anstatt יגרשוה· liest. גוי כרתים V. 5, wofür LXX *πάροικοι Κρητῶν* גֵּרֵי כ׳ hat, dadurch MT indirekt bestätigend, ist von Sievers beanstandet worden, weil eine Verbindung von גוי mit einem Völkernamen nur hier vorkomme: er möchte dafür הוי schreiben und setzt in dem nächsten Distichon noch ein drittes הוי ein „zur Füllung von Metrum und Sinn“. Die Bemerkung ist richtig; aber was עם recht ist, ist doch גוי billig, und wenn — auf das עם כנען 1, 11 beziehe ich mich natürlich nicht — Am. 1, 5 עם ארם, 2 Sam. 19, 41. Jer. 25, 1 u. 2; 26, 18 עם יהודה und 2 Sam. 18, 7; 19, 41. Esra 2, 2 עם ישראל möglich sind, so wird man auch גוי כרתים nicht anfechten können. Für die Herstellung des zweiten Distichons dieses Vierzeilers schließe ich mich Wellhausen und Duhm an; das דבר יהוה עליכם bzw. עליך darf nicht fallen. Daß in V. 6 חבל הים aus V. 5 einfach wiederholt wird, ist nicht wahrscheinlich: die von LXX nicht gelesenen Worte sind hier zu streichen, und dann, da das Land der Philister direkt angeredet wird, für והיתה zu schreiben והיית. Von den beiden graphisch verdächtig ähnlichen Worten נות כרת, die LXX in umgekehrter Reihenfolge hat, muß schon um des Metrums willen eines fallen, und das kann, wie bereits Schwally richtig gesehen, nur כרת sein. Dann bildet V. 6 einen korrekten Kinavers, der noch einen zweiten braucht, um ihn zum Vierzeiler abzurunden. Die Bedenken von Sievers gegen diesen Vers haben das vorherige והאבדתיך מאין יושב zu ihrer Voraussetzung; sind diese Worte gefallen, was schon aus metrischen Gründen notwendig ist, so schwinden alle Anstöße. Es ist sehr beachtenswert, daß nach dieser Urgestalt Zephanja auch für die Philister nur eine schwere kriegerische Katastrophe mit Erobe-

rung und Zerstörung ihrer Städte, aber nicht eine völlige Vernichtung erwartet.

Über V. 7—11 können die Akten auch als geschlossen betrachtet werden. Daß Heilsverheißungen für Juda, welches der Prophet erst kurz zuvor als גוי לא נכסף apostrophiert hatte, in diesem Zusammenhange gänzlich unangebracht sind, daß die Bedrohung von Moab und Ammon einen völlig anderen Charakter trägt, als die der Philister, Äthiopen und Assyrer, daß V. 11 deuterojesajanisches Kolorit aufweist und V. 12 niemals seine Fortsetzung gewesen sein kann, ist seit Wellhausen Gemeingut geworden. Es muß nur aus V. 7 noch das zur Ergänzung von V. 6 notwendige Distichon gewonnen werden, und auch das haben Wellhausen und Marti bereits geleistet. Das völlig in der Luft schwebende עליהם erweist עליהם ירעון als echten Text: Wellhausen hat es überaus glücklich in על הים emendiert. Eine nochmalige Erwähnung Askalons nach V. 4 erwartet man nicht; in dem בבתי hat Marti unter Verweisung auf Jes. 5, 17 irgendeine Form von חרבות vermutet, was sogar Stärk einleuchtet. Die Umstellung der beiden Stichen (Nowack und Marti) ist nicht empfehlenswert: das Weiden gehört vor das abendliche Lagern, wie es auch 3, 13 ירעו ורבצו heißt. Ein בחרבות עריך ירבצון על הים ירעון wäre metrisch gewiß gefällig; ich glaube aber doch einfaches בחרבות schreiben und לערב festhalten zu sollen.

In V. 12 hat Sievers richtig gefühlt, daß גם אתם כושים als erster Stichos eines Kinaverses zu kurz ist: die Zaesur fällt hinter חללי, denn für חרבי המה muß, wie schon Schwally vermutet hat, חרב יהוה geschrieben werden, da in dem ganzen Kapitel reine Prophetenrede ist und nirgends Jahve der Sprechende. — In V. 14 kann חיתו גוי nicht richtig sein: am einfachsten schreibt man nach Jes. 56, 9 ψ 104, 11 חיתו שדי. Angesichts des sehr kurzen ersten Stichos גם קאת גם קפוד verkürzt man den zweiten besser auf בכפתר ילין (Duhm). קפוד ist auch hier als „Igel" zu fassen, wodurch der malerische Zug in das Bild kommt, daß der Säulenknauf herabgestürzt am Boden liegt. קול wollte schon Ewald mit „Eule" übersetzen: man hat natür-

lich mit Wellhausen כוס und mit LXX κόρακες ערב für חרב zu schreiben. Für סף, an dem bisher noch niemand Anstoß genommen, hat mich, wie ich dankbar gestehe, Hölschers Übersetzung auf die Emendation סִפֻּן gebracht: die reichlich gegebenen Übersetzungsproben sind überhaupt eine wahre Zierde von Hölschers Prophetenwerk und gehören zweifellos zu den besten Nachbildungen alttestamentlicher Texte; daß Hölscher anders als סף liest, sagt er nicht. סִפֻּן empfiehlt sich dadurch, daß es etwas Ungewöhnliches bezeichnet, also, wie die Säulenknäufe, auf zerstörte Prachtbauten weist, und ich darf auch daran erinnern, daß bei der Schilderung von Jojakims Prunkbauten חלונים und ספון unmittelbar neben einander genannt werden Jer. 22, 14. Damit schließt der mit גם קאת beginnende Vierzeiler. In dem noch folgenden verzweifelten ארזה ערה hat Buhl (ZATW 1885, S. 182) eine Dittographie der beiden nächsten Worte זאת העיר erkannt. V. 15 „muß man von einem gesprochen denken, der die Ruinen der Stadt gesehen hat“ (Schwally) und daraus hat Nowack die Konsequenz gezogen und den Vers ausgeschieden, worin ihm Marti und Duhm zugestimmt haben. Auch ästhetisch gewinnt das Stück durch diesen Strich wesentlich: die in ihrer Kürze und Plastik wunderbare Schilderung des zerstörten Ninive, die der Achtzeiler 13 b, 14 gibt, eine der größten Leistungen der gesamten prophetischen Literatur, wird durch den nachklappenden Achtzeiler V. 15 um ihre ganze Wirkung gebracht: man tut Zephanja keinen Gefallen, wenn man ihn hält.

So ergibt sich uns eine einheitliche Folge von vier Achtzeilern von gewaltiger Kraft. Mit dem Hinweis auf die bevorstehende Katastrophe von Philistäa, Kusch und Assur ergeht an das bisher nicht zu belehrende Volk von Juda und Jerusalem eine dringende Aufforderung, jetzt noch sich unter die gewaltige Hand Jahves zu demütigen, um so vielleicht geborgen zu bleiben. Die Wahl der bedrohten Völker und die Schilderung der ihnen drohenden Katastrophe ist durchaus zeitgeschichtlich gehalten und der natürliche Reflex der Skythenzüge: von einem Weltbrand ist in diesem Kapitel auch in seiner überlieferten Gestalt nicht das Geringste zu spüren. Und hier läßt

sich, wenn man mit dem Ende beginnt, die Echtheit des Ganzen geradezu mathematisch beweisen. Ninive ist nicht von den Skythen, überhaupt nicht durch einen von Ägypten her anstürmenden Feind zerstört worden: folglich haben wir hier kein vaticinium ex eventu und das Stück muß älter sein als 610. Wenn dieser Schlag gegen Assur dadurch erfolgt, daß Jahves Hand sich nordwärts wendet, so muß sie vorher im Süden tätig gewesen sein, und damit ist die Bedrohung der Kuschiten V. 12a gedeckt, mit welchen tatsächlich Ägypten gemeint ist. Diese Bedrohung der Kuschiten beginnt mit גם אתם, es muß ihr also eine ähnliche Bedrohung mindestens Eines anderen Volkes vorausgegangen sein, das sind die Philister V. 4—7, Judas nächste Nachbarn. Und die Bedrohung der Philister beginnt mit כי, ist also auch Glied eines Zusammenhanges und muß etwas vor sich gehabt haben, was zu begründen eine Drohung gegen die Philister geeignet war. Und das ist genau V. 1—3: Tut Buße, noch ist es Zeit, aber die allerhöchste Zeit; denn Jahve ist am Werk und über eure Nachbarn wird sein Gericht unweigerlich ergehen.

Bei Kap. 3 darf als zugestanden gelten, daß V. 14—20 ein jüngerer Anhang ist. Dagegen sind die Meinungen über V. 1 bis 13 sehr geteilt. Von der 3, 1ff. vorliegenden Schilderung des sündhaften Jerusalem habe ich schon 1891 in der ersten Auflage meiner Einleitung bemerkt, daß sie durch Ez. 22, 25 bis 29 gedeckt, also ihr vorexilischer Ursprung nicht zu bezweifeln sei. Bei den drei ersten Worten von V. 1, deren syntaktische Schwierigkeit hier nicht behandelt zu werden braucht, hat Schwally ganz richtig gefühlt, daß מוראה ונגאלה, was schon LXX offenbar gelesen hat, sich neben einander nicht gut vertragen, man vielmehr zwei Synonyme erwartet: ich nehme das von ihm für נגאלה vorgeschlagene מְעֻלָּה an, was außer dem vorzüglichen Sinn ein allitterierendes und assonierendes Wortpaar gibt; die Nebenform מוֹרְאָה wäre dann um dieser Assonanz willen gewählt, und um das Wort metrisch etwas voller zu machen. Da V. 3 und 4 klare Vierzeiler sind, so muß in V. 2 der neben V. 1 notwendige Kinavers stecken und V. 2 auf einen solchen verkürzt werden. Und dann hat 2a als „Zitat aus Jer.

7, 28“ (Duhm) zu fallen. V. 2 b ist metrisch nicht in Ordnung. Der erste Stichos ist zu kurz, der zweite zu lang: ich nehme deshalb אלהיה in den ersten und schreibe im zweiten mit Duhm אליו. In V. 3 ist gleichfalls der erste Stichos zu kurz: ich schreibe deshalb nach Ez. 22, 25 LXX אשר שריה; gerade vor שריה konnte אשר sehr leicht ausfallen. In dem schwierigen und viel behandelten V. 3 b, wo sich ערב und לבקר nicht verdächtigen, sondern vielmehr gegenseitig stützen, schließe ich mich Duhms Vorschlag als dem besten bisher gemachten an, der für לא גרמו, welches schon LXX „sie behalten nichts übrig“ übersetzt, מגרמי schreibt. Dieser erste Achtzeiler ruft also Wehe über das sündige Jerusalem und schildert seine Sündhaftigkeit mit knappen Strichen.

V. 4 erscheint als Zwillingsbruder von V. 3; er ist mit ihm völlig gleich gebaut und setzt ihn sachlich durchaus angemessen fort. Trotzdem kann ich ihn nicht für ursprünglich halten. Auf das Vorhandensein eines Standes von Propheten lassen die Schilderungen Zephanjas nicht schließen, und er erwähnt sie auch in Kap. 1 nicht, wo doch aller Grund gewesen wäre, sie zu nennen, da sie für Jahve mindestens ebenso große Anstöße sein mußten, als die V. 12 bedrohten Indifferentisten oder die erpresserischen Großen von V. 9. Priester werden allerdings 1, 4 genannt; aber die Art, wie dort von ihnen gesprochen und überhaupt der gottesdienstliche Zustand Judas gezeichnet wird, lassen die hier erhobenen Vorwürfe חללו קדש חמסו תורה nicht erwarten, die sich zudem wörtlich Ez. 22, 26 wiederfinden. Auch die zu große Kürze des ersten Stichos, die sich hier nicht wie bei V. 3 einfach beheben läßt, sondern vielmehr jener bereits beschädigten Stelle nachgebildet ist, ist ein schwerer Anstoß. פחזות wird den falschen Propheten auch Jer. 23, 32 vorgeworfen. Ich kann daher V. 4 nur für einen späteren Zusatz halten, dazu bestimmt, eine vermeintliche Lücke in der Schilderung des sündhaften Jerusalem zu ergänzen.

V. 5 ff. führen aus, daß Jahve nichts unterlassen hat, um sich seinem Volke kund zu tun: wer nur Augen hatte zu sehen, konnte jederzeit sein Wesen und sein Wirken erkennen. בבקר [1]

bis לאור ergäbe einen Kinavers, aber dann bleibt ein völlig kahles לא נעדר übrig, mit dem nichts anzufangen ist. Deshalb muß die Zäsur bei יתן gesetzt, und obwohl Sinn und Zusammenhang gebieterisch die Übersetzung „allmorgendlich" fordern, aus metrischen Gründen eines der beiden בבקר gestrichen werden. Daß die Verbindung נתן לאור sonst nicht vorkommt, würde nichts beweisen; aber Martis Emendation אור für לאור ist mit Recht von Sievers und Duhm angenommen. Ich stimme ihm schon deswegen bei, weil נעדר „beim Appell fehlen" mir kein gefüges Prädikat für Jahve zu sein scheint. Der originellste Versuch, mit dem überlieferten Text auszukommen, ist Schwallys Vorschlag, nach Hi. 24, 14 לאור „wenn es helle wird" mit בבקר in Parallelismus zu setzen, doch möchte ich das Martis Emendation auch dann nicht vorziehen, wenn משפטו als Subjekt zu לא נעדר angenommen wird. Was es mit dem noch bleibenden isolierten Sätzchen ולא יודע עול בשת für eine Bewandtnis hat, hat Schwally richtig erkannt. LXX *καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσει καὶ οὐκ εἰς νῖκος ἀδικίαν. Ἐν διαφθορᾷ* ist Doppelübersetzung, wobei *εἰς νῖκος* לָעַד als Vorlage voraussetzt. AQ haben in V. 5 nur *πρωὶ πρωὶ δώσει τὸ κρίμα αὐτοῦ καὶ οὐκ εἰς νῖκος ἀδικίαν*, was einen verständlichen Sinn und Gedanken gibt, aber offenbar zurechtgemachter Text ist, da sich aus seiner etwaigen hebräischen Vorlage weder MT noch der textus receptus der LXX erklären läßt. *Ἐν ἀπαιτήσει* und *ἐν διαφθορᾷ* sind beides Übersetzungen von בשת, in welchem Wort also LXX nicht בֹּשֶׁת „Schande" gefunden hat; bei *ἀπαίτησις* hat sie an die Wurzel נשא gedacht, bei *διαφθορά* vielleicht an שֵׁת Num. 24, 17, wie Duhm geradezu schreiben will: doch scheint mir das *διαφθορά* vielmehr deutlich auf die Wurzel שחת zu weisen. Das Wichtigste hierbei ist, daß LXX in ihrer gesamten Überlieferung בשת von V. 5 abgetrennt und als ein Nomen mit der Präposition ב zu V. 6 gezogen hat. Und damit hat sie unbedingt recht; denn dadurch wird ein schwerer metrischer Anstoß behoben, indem הכרתי גוים als erstes Glied eines Kinaverses in alle Wege zu kurz ist. Das dann für V. 5 bleibende ולא יודע עול hat Duhm als „eine Variante zu dem dar-

über stehenden Satz „לא יעשה עולה“ erkannt, wo man aus rhythmischen Gründen gern עָוֶל für עולה einsetzte. Ich schreibe für בשת, da ich diesem שֵׁת doch nicht recht traue, בשאה, was Prov. 1, 27 parallel mit סופה steht und was uns schon 1, 14 begegnet ist, wenn auch dort wohl in einer etwas anderen Bedeutung. Dann läuft V. 6 metrisch glatt weiter, da es kein Bedenken hat, החרבתי חוצותם, namentlich neben dem kurzen Stichos מבלי עבר, dreihebig zu lesen. פנותם ist nach 1, 16 zu erklären und steht als pars pro toto für Festungen. נצדו in dem Sinne von „verwüstet sein“, den es hier haben muß, ist im AT *ἅπαξ λεγόμενον* und sonst spezifisch aramäisch; doch erwähnt Kautzsch in seiner bekannten Monographie von 1902 es überhaupt nicht, scheint es also nicht unter „Die Aramaismen im Alten Testament“ gezählt zu haben. Da נצדו einen neuen Vierzeiler beginnt, wird man mit Duhm, dem גוים am Anfange des vorhergehenden Vierzeilers entsprechend, besser ערים für עריהם lesen: Ganze Völker habe ich vernichtet, ganze Städte stehen wüst. Auch wäre der Stichos mit עריהם reichlich lang. In V. 7 nötigt מעונה, worüber gleich, und אליה, mit Wellhausen für תיראי und תקחי LXX *φοβεῖσθε* und *δέξασθε* die dritte Person תירא und תקח zu schreiben: תקח מוסר schlägt offenbar auf הגוי לא נוסר 2, 1 zurück. Das sinnlose מעונה ist natürlich nach LXX *ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτῆς* in מעיניה zu emendieren (Wellhausen), in dem Stichos אשר פקדתי עליה mit Duhm עליה zu streichen. Der Sinn wird dadurch auch allgemeiner und umfassender: alles was ich angeordnet, bestimmt habe. Dieser mehr aramäische Gebrauch von פקד — auch ihn erwähnt Kautzsch nicht — kann neben יצדו nicht befremden. Vgl. auch מפקד Ez. 43, 21 „bestimmter Ort“ und 2 Chron. 31, 31 „Anordnung, Bestimmung“ und das bekannte פִּקּוּדִים.

So ergeben die Verse 5—7 den zweiten und dritten Achtzeiler. Sie sind für die Feststellung der Abfassungszeit unseres Kapitels von durchschlagender Bedeutung, denn sie sprechen deutlich aus, daß bisher Juda und Jerusalem selbst von Jahve noch nicht heimgesucht sind, der sich vielmehr nur in der Völkerwelt, an den גוים, betätigt hat. Damit ist aber unweigerlich

608, die Katastrophe von Megiddo, als terminus ad quem gesetzt. Und damit ist weiter gegeben, daß hier der Nämliche redet, welcher 1, 12 geschrieben hat; denn das dort gebrauchte drastische Bild besagt genau dasselbe. Bisher hat Juda und Jerusalem ruhig auf seinen Hefen gelegen, ist nicht, wie Jer. 48, 11 das Bild weiter ausführt, von einem Gefäß in das andere umgefüllt worden und nicht ins Exil gewandert, und deshalb, weil Jahve sich nicht unmittelbar an ihm betätigte, hat es aufgehört mit Jahve zu rechnen und fragt nichts nach ihm: es feiert wohl noch den herkömmlichen Jahvekult gewohnheitsmäßig weiter, aber er ist ihm kein lebendiger Gott mehr. Und wenn wir unsere Stelle im Lichte von 1, 12 betrachten, werden wir ihren Sinn auch sofort verstehen und hier gewiß nicht Gedanken suchen wie den von einem „Warnungsbeispiel am vile corpus der Heidenwelt“ (Duhm). Das siebente Jahrhundert war ja eine Zeit der Bewegungen und Katastrophen im Völkerleben ohnegleichen. Das alles war für Zephanja, um mit seinem Meister Jesaja zu reden, selbstverständlich פעל יהוה. Wer Augen hatte zu sehen, mußte erkennen, daß Jahve nicht untätig war, vielmehr in dem Untergang von Völkern und Städten, in den Umwälzungen auf der ganzen bekannten Erde, deutlich seine Macht offenbarte und sich als Weltregenten erzeigte. Und einen solchen gewaltigen Gott wollte Jerusalem nicht fürchten, diesem Gott, dem Gott der Gerechtigkeit, nicht gehorchen, sondern sündigte unverdrossen darauf los! Hier haben wir den denkbar besten Zusammenhang und eine Großartigkeit der Anschauung und des religiösen Gesichtspunktes, welche Zephanja als würdigen Schüler und Geistesverwandten Jesajas erweisen.

Wenn auf diese Schilderung der Sündhaftigkeit Jerusalems, durch לכן mit ihr verbunden, eine Androhung des Gerichtes folgt, so sollte man erwarten, es werde Jerusalem angedroht, und wenn als Folge dieses Gerichtes, durch כי angeknüpft, eine Bekehrung verheißen wird, so sollte man erwarten, daß sie von Jerusalem ausgesagt werde, um so mehr als V. 11—13 uns den idealen Zustand der שארית ישראל vor Augen führen. Aber in V. 8 ergeht das Gericht über Völker und Königreiche — um

so befremdlicher, als Jahve V. 6 schon Völker vernichtet hat, und in V. 9 bekehren sich עמים. Es kann deshalb nicht wundernehmen, wenn die Verse 8 und 9 schweren Anstoß gegeben haben, den man entweder durch Umstellungen oder durch Streichungen zu beseitigen suchte. Aber die Lösung der Schwierigkeit ist viel einfacher. Jeder, der V. 8 unbefangen liest, muß annehmen, daß diejenigen, gegen welche Jahve als Ankläger (לְעֵד, wie man seit Hitzig nach LXX vokalisiert, vgl. Mi. 1, 2. Mal. 3, 5) auftreten und auf die er seinen ganzen Groll ausgießen will, diejenigen sind, welche nach V. 7 b so unverdrossen darauf los gesündigt haben, also die Frevler Jerusalems. Folglich ist כי משפטי לאסף גוים לקבצי ממלכות zu entfernen und damit fällt auch zugleich כי באש קנאתי תאכל כל הארץ, welches uns wörtlich bereits in 1, 18 begegnete, wo wir es gleichfalls als aus Überarbeitung entstanden erkannten. Ich mache auch auf die höchst eigentümliche Art der Einführung des Weltgerichtes durch כי משפטי aufmerksam: man fühlt ordentlich, wie die spätere Zeit hier etwas vermißte, was „von Gottes und Rechts wegen" nicht fehlen durfte. Nun ist noch mit LXX חכי für חכו zu lesen (Marti), wie ja auch V. 11—13 Jerusalem direkt angeredet wird, und das überflüssige נאם יהוה — seit V. 6 redet ja bereits Jahve — zu streichen: es sollte mit besonderem Nachdruck auf die nun folgende Ankündigung des Weltgerichts hinweisen. Die Zäsur des Verses steht hinter ליום. Damit ist V. 8 erledigt und als organisches Glied für den Zusammenhang des Kapitels gewonnen.

War dies die Urgestalt von V. 8, so haben in V. 9 die עמים vollends keine Stelle. עמים ist an sich schon befremdlich, da Zephanja sonst immer גוים sagt. Hier hat Grätz durch die nur von Duhm angenommene Emendation עמי alles ins reine gebracht. Die sehr eigenartige Verheißung einer שפה ברורה, auch durch das εἰς γενεὰν αὐτῆς = ברורה der LXX indirekt bestätigt, bedarf einer Erklärung, und sie liegt recht nahe. Der Ausdruck „reine Lippen" kommt im ganzen AT kein zweites Mal vor: aber ein עם mit שפה ברורה erinnert sofort an das עם טמא שפתים, wie Jesaja 6, 5 seine Zeitgenossen charakterisiert. Dies Wort seines Meisters Jesaja hat Zephanja hier im

Sinn. Gewiß war ein Volk, welches den Baal und das Heer des Himmels anbetete und beim Milkom schwur, ein עם טמא שפתים: das soll und muß anders werden, und so steht auch die שפה ברורה mit der Anrufung von Jahves Namen allein und einem einmütig ihm gewidmeten Dienst im engsten und naturgemäßesten Zusammenhang. Wie 3, 6—7 seine Erklärung durch 1, 12 erhält, so 3, 9 durch 1, 4—5, und damit ist der nach dem überlieferten Textbestand durchaus berechtigte Einwurf Martis erledigt, daß 3, 1 ff. ganz andere Zustände Jerusalems zeige wie Kap. 1 und nicht die geringste Andeutung des in Kap. 1 verurteilten Treibens bringe; denn dem neben 1, 4—5 und 12 noch übrig bleibenden 8—9 entspricht völlig 3, 3: die hier geschilderten שרים und שפטים sind eben die Leute, welche das Haus ihres Herrn mit Frevel und Betrug erfüllen. Und so beweist Kap. 3, welches gerade auf alle dort gerügten Mißstände Bezug nimmt und darüber hinaus nur den ganz allgemeinen und unbestimmten Vorwurf des Mangels an Vertrauen zu Jahve erhebt 2 b, seine enge Zusammengehörigkeit mit Kap. 1, und daß die ganz ohne Rücksicht auf diesen Gesichtspunkt hergestellte Urgestalt von Kap. 1 und 3 solch einen schlagenden Parallelismus ergibt, spricht mindestens sehr stark für die Richtigkeit unserer Herstellung. Wenn ein hier stehendes עמי geändert wurde, so begreift sich das leicht. Sollte Juda wirklich erst durch das Gericht und nur in seiner שארית dazu kommen, Jahves Namen anzurufen und ihm einmütig zu dienen? Einen derartigen Gedanken zu entfernen war alle Veranlassung, und das hier Ausgesagte würde auch, wenn man es nicht unter dem Gesichtspunkt von Kap. 1 betrachtet, eher auf Heiden passen als auf Israel. Das befremdliche, aber von LXX bereits gelesene אל anstatt לעמי, wie man erwarten sollte, ist offenbar aus metrischen Gründen gewählt, um dem sonst zu kurzen Stichos eine volle Silbe mehr zu gewinnen: ein frappantes Analogon gibt die oben angeführte Stelle Hi. 34, 18, wo neben האמר למלך בליעל der Stichos רשע אל נדיבים tritt. Nun ist auch die Verbindung von V. 9 mit V. 8 durch כי אז ohne weiteres ver-

ständlich: denn die Zuwendung einer reinen Lippe an Jahves Volk steht in zeitlichem und ursächlichem Zusammenhange mit der Ausrottung der Sünder aus Jerusalem.

V. 10, der exegetisch die größten Schwierigkeiten macht und sachlich und metrisch schlechterdings nicht zu brauchen ist, aber sicher עמים in V. 9 zu seiner Voraussetzung hat, ist dann gleichfalls jener Überarbeitung zuzuweisen und auszuscheiden: beachte auch das ausgesprochene deuterojesajanische Kolorit — daß hier an die jüdische Diaspora der betreffenden Länder gedacht sei (Duhm), ist schwerlich richtig, und dann wäre der Vers für Zephanja erst recht unmöglich.

Die Verse 11—13 laufen nun sachlich und bis auf ein paar Kleinigkeiten auch metrisch glatt durch. In 11a, der für einen Kinavers zu lang ist, hat man die Wahl, entweder ביום ההוא oder אשר פשעת בי zu streichen: ich entscheide mich mit Duhm für letzteres. In V. 13 ist שארית ישראל mit LXX und nach der Forderung des Metrums noch zu V. 12 zu nehmen. Dann kann aber das kahle לא יעשו עולה, welches zudem, namentlich neben dem zweiten Stichos ולא ידברו כזב, für einen ersten Stichos im Kinaverse zu kurz ist, nicht stehen bleiben: LXX bietet noch *καὶ οὐ*, und ich möchte hier, wie in V. 9 aus metrischen Gründen אל für ל gebraucht war, anstatt der einfachen Kopula גם oder אף schreiben, auch das המה in 13b verdankt lediglich dem Zwang, eine dritte volle Hebung für den Stichos zu gewinnen, seine Entstehung.

Wir haben so in 3, 1—13 ein im wesentlichen richtig überliefertes, in großartigem Gedankenaufbau fortschreitendes, einheitliches Stück erkannt, durchweg Eines Verfassers mit Kap. 1 und in gleicher Weise und in gleichem Sinn überarbeitet: von einem Weltgericht und Weltbrand hat in Kap. 3 ursprünglich ebenso wenig etwas gestanden wie in Kap. 1. Und dadurch gewinnt Zephanjas prophetisches Charakterbild klare und feste Umrisse. Wir sehen in ihm einen Schüler und Geistesverwandten Jesajas, der ohne alle eschatologischen Träumereien und ohne alle apokalyptischen Phantastereien eine zeitgeschichtliche Katastrophe verkündet, die Philistäa und Ägypten

schwer heimsuchen und am letzten Ende Assur und Ninive vernichten und über Juda und Jerusalem das Läuterungsgericht bringen wird, welches nach Austilgung aller jahvefeindlichen Elemente den Rest herbeiführt, der sich bekehrt, der als ein demütiges und bescheidenes Volk Jahves Namen allein anrufen und ihm einmütig dienen und auf seinen Namen vertrauen wird, um dann im Gehorsam gegen Jahves Weisungen unter seinem Schutze ein geruhliches und stilles Leben zu führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Und dies Ergebnis lohnt die Untersuchung. Ich versichere zum Schluß noch ausdrücklich, daß ich sie nicht im Hinblick auf dies Ergebnis geführt habe, von vorn herein mit der Absicht, den Weltbrand und das Weltgericht aus der Prophetie Zephanjas zu entfernen. Meine Absicht war zunächst nur, angesichts der Aufstellungen Duhms über die Form Zephanjas ins klare zu kommen und zu prüfen, ob wir uns wirklich bei den von Duhm angenommenen Wechselmetren beruhigen müßten. Von diesem Ausgangspunkt ist mir alles organisch eines aus dem andern erwachsen und hat sich so gegenseitig bestätigt. Ich glaube meiner Sache sicher sein zu dürfen.

(März 1915.)

Nachschrift.

Schon beim Abfassen dieser Abhandlung drängte sich mir geradezu ein Gedanke auf, dem ich aber zunächst keine Folge geben wollte, weil er mir zu kühn erschien: ich muß aber doch auf ihn zurückkommen, da er je länger je mehr sich bei mir festsetzt und sich gar nicht abweisen lassen will. Auch die Verse 1, 15 und 16, die eigentliche Schilderung des יום יהוה ex professo, sind der eschatologischen Überarbeitung zuzuweisen [1]. Es sind vor allem metrische Schwierigkeiten, die

1) Ich rechne hierbei namentlich auf Coßmanns Zustimmung, der sich auch offenbar gedrängt sieht, das Weltgericht als Fremdkörper zu entfernen, aber schließlich sagt: „Diese weite Beziehung aus Zephanjas Buch zu eliminieren, geht kaum an, da sie in der äußeren Form zu restlos mit den anderen Stücken verbunden ist". S. 167 f., vgl. auch S. 78 Anm. 1.

Duhm richtig gefühlt und abzustellen versucht hat, aber in einer Weise, der ich nicht beipflichten kann. Die Verse 15 und 16 lassen nämlich das einzige durchschlagende Charakteristikum der Kinastrophe, das metrisch weniger gewichtige zweite Glied, größtenteils vermissen. Nur die beiden ersten Disticha, יום עברה היום ההוא יום צרה ומצוקה und יום שואה ומשואה יום חשך ואפלה können ohne Zwang als Kinastrophen gelesen werden, dagegen die beiden anderen nicht, bei denen vielmehr jedesmal der zweite Stichos metrisch gewichtiger ist als der erste. Duhm will für צרה schreiben צר, für חשך ואפלה nach Ex. 10, 22 חשך אפלה, für שופר ותרועה das noch Lev. 25, 9 sich findende שופר תרועה, und im letzten Stichos ועל streichen. Aber שופר תרועה Lev. 25, 9 ist etwas anderes, als hier fraglos gemeint ist, die Femininalform צרה neben מצוקה trotz Hi. 15, 24 näher liegend, vgl. auch Jes. 30, 6, Prov. 1, 27, die Streichung von ועל V. 16 möglich, aber nicht empfehlenswert und auch חשך אפלה will mir nicht gefallen: ein nicht zu bannendes rhythmisches Gefühl verlangt überall in beiden Gliedern die zwei vollen durch Kopula verbundenen Nomina. Dann wird man sich aber doch entschließen müssen, die Verse auszuscheiden. Und auch sachliche Gründe hierfür fehlen nicht. Die Anknüpfung an das Vorige: „Ein Tag des Zorns ist besagter Tag" hat einen starken Stich ins Prosaische und die Stropheneinteilung fällt nicht ganz mit den Sinneseinschnitten zusammen, was bisher nur Marti erkannt hat, der deshalb die Worte יום שואה ומשואה hinter יום ענן וערפל versetzen will. Es war ein richtiges Gefühl, welches die Massorethen bewog, den Versschluß hinter יום ענן וערפל zu setzen; denn hier ist der Sinneseinschnitt: die in V. 15 stehenden Züge gehören sachlich zusammen, während nur שופר ותרועה speziell über befestigte Städte und ragende Zinnen kommen. Ferner schließt sich V. 17 vortrefflich an V. 14 an [1]), den er unmittelbar fortsetzt: da schreien auch Helden und den Menschen wird angst und bange [2]). Man bekommt jetzt den Eindruck, als ob V. 15 und

---

1) Sievers läßt V. 17 weniger gut auf 13a folgen.

2) Die eine Ichform וַהֲצֵרֹתִי bei durchgängiger Schilderung stößt sich freilich nach Ausscheidung der Verse 15 und 16 noch empfindlicher mit V. 14

16 motivieren sollten, weshalb auch Helden schreien. Und je weniger Worte gemacht werden, je weniger die Schilderung spezialisiert und sich in Einzelheiten verliert, desto wuchtiger wirkt sie. Und das nach Ausscheidung der Verse 15 und 16 Bleibende ist gerade genug: Jahves Tag ist ein grausiges Schlachtfest, zu dem die Gäste bereits geheiligt sind; Jahves Tag ist groß und kommt eilend; Jahves Tag ist bitter, da schreien auch Helden; und den Menschen wird angst und bange, daß sie tappen wie Blinde und unrettbar ihrem Schicksal verfallen. Und auch die Ökonomie des Ganzen gewinnt durch diese Ausscheidung. Ich hatte S. 314 schon die Tatsache unangenehm empfunden, daß Kap. 1 jetzt 14 Vier- bzw. 7 Achtzeiler ergibt, während Kap. 2 ihrer 8 bzw. 4, Kap. 3 12 bzw. 6 hat. Nun bleiben auch für Kap. 1 nur noch 12 bzw. 6 übrig, die sich dann ganz von selbst in drei gleiche Gruppen von je 4 bzw. 2 teilen und so dem Ganzen Symmetrie und Abrundung geben. Aus allen diesen Gründen weise ich jetzt auch V. 15 und 16 der eschatologischen Überarbeitung Zephanjas zu, die aber wohl schon älter als Joel ist, da Jo. 2, 2, wo übrigens auch יום חשך ואפלה: und יום ענן וערפל zusammengenommen werden, doch wohl von unserer Zephanjastelle abhängt.

(Juli 1915.)

---

und wird noch auffallender, als sie so schon ist, und es wird deshalb doch besser sein, nach Analogie des folgenden Passiv וְשֻׁפַּךְ auch hier das Verbum in das Passiv zu setzen, obwohl sich ein Hophal von צרר sonst nicht belegen läßt. Da aber einfaches והוצר zu kurz wäre, darf man wohl den Inf. abs. צרור dazu nehmen und den ganzen Stichos schreiben והוצר צרור לאדם, wodurch er auch metrisch beträchtlich gewinnt.

2.

Studien zur Ahasverussage.

Von

Pastor Lic. **Konrad Müller** in Breslau.

Zu den volkstümlichsten, verbreitetsten und am mannigfachsten dichterisch verwerteten Stoffen der deutschen und außerdeutschen Poesie gehört neben der Siegfriedsage, dem Tannhäusergedicht und dem Faustmotiv fraglos die Erzählung vom Ewigen Juden. Wohl ist sie — wenigstens in der gebräuchlichen Form — dem Mittelalter noch unbekannt, und auch Luther und Hans Sachs bieten keine Notiz über sie [1]), aber seit dem 17. Jahrhundert tritt sie als populäres und gern gelesenes Volksbuch auf, und vom 18. Jahrhundert an findet sie eine Fülle literarischer Bearbeitungen.

Da umspielt sie beispielsweise der spöttische Humor Friedrich des Großen, der in seinem Palladion von dem Pandurenhäuptling Franquini sagt [2]):

> Je suis le fils cadet du juif errant,
> Mon père était savant le grimoire,
> Et des démons il fut l'ami prudent.
> Je suis natif d'un bourg en Dalmatie,
> De là mon père avec lui me menant
> Me transporta, jeune encore, en Russie,
> Bien me gardai de débuter en juif.

Da beginnt 1774 Goethe [3]) an einem Epos vom Ewigen Juden

---

1) Anacker, Die Sage vom Ewigen Juden; in der Zeitschrift „Saat auf Hoffnung", 28. Jahrgang (1886), S. 134.

2) Friedrich der Große, Oeuvres 1849, XI, S. 241; Werke, deutsch Bd. IX 1, S. 250.

3) Goethe, Dichtung und Wahrheit. III. Teil, 15. Buch.

zu arbeiten und versucht, wie man aus seinen Angaben in „Dichtung und Wahrheit" entnehmen kann, die Ideen von Fluch, Buße, Verdammnis und Erlösung und den Gegensatz von Judentum und Christentum an dem Schicksal eines „nüchternen Weltmenschen" darzustellen, „der in jeder Schwärmerei eine Quelle des Unheils sieht, der unfähig ist, das Himmlische mit dem Gemüt zu erfassen und zu behalten und infolgedessen fortwährend zweifelnd, suchend, grübelnd das Leben durchwandert" [1]). Goethes Dichtung blieb Fragment, aber bald folgten ihm andere abgeschlossene Werke. 1783 schilderte Schubart [2]) in seiner Rapsodie „Ahasver" das Leid, nicht sterben zu können; und später wird der eigentümlich erhabene Stoff dieser Sage in verschiedenster Weise behandelt. Da treten religiöse Bearbeitungen auf, wie der „Ahasver" von Schreyber aus dem Jahre 1807, der den Ewigen Juden schließlich am Kreuze sterben läßt, oder das Drama „Ahasver" von Klingemann aus dem Jahre 1827, in welchem der Mörder Gustav Adolfs durch Ahasver bekehrt wird [3]). Da wird der Ewige Jude oft zum Zeugen und Propheten der Weltgeschichte gestempelt, der z. B. in einem Gedichte von J. von Zedlitz [4]) durch den auf der Zinne von Golgatha einsam weinenden Engel des Gerichts aus seiner Grabesruhe gerissen wird und dann die Jahrhunderte durchleben und durchwandern muß oder, wie in Andersens Dichtung, sogar an der Entdeckung Amerikas teilnimmt [5]). Zum historischen Repetitor wird der Ewige Jude schon in den Mémoires du Juif errant vom Jahre 1777, sowie später in den „Briefen des Ewigen Juden über die merkwürdigsten Begebenheiten seiner Zeit" von Heller [6]). Mit den mythi-

1) Joh. Prost, Die Sage vom Ewigen Juden in der neueren deutschen Literatur (1905), S. 12 ff.

2) Prost a. a. O. S. 19 ff. A. Soergel, Ahasver-Dichtungen seit Goethe (1905), S. 24 ff.

3) Prost a. a. O. S. 28 f.; Soergel a. a. O. S. 44 f.

4) Prost a. a. O. S. 49.

5) Ernst Müller, Ahasver in Sage und Dichtung, Aufsatz in Brülls „Populär-wissenschaftlichen Monatsblättern zur Belehrung über das Judentum", 20. Jahrgang (1900), S. 160.

6) Prost a. a. O. S. 24.

schen Figuren des fliegenden Holländers und des wilden Jägers verknüpft ihn Levin Schücking in seiner eindrucksvollen Novelle „Die drei Freier“. Hauff [1]) behandelt ihn in den „Memoiren des Satans“ als komische Figur, Eugène Sue [2]) macht ihn in in seinem berühmten Buche „le Juif errant“ 1844 zum Vertreter der Arbeiterpartei im Kampf gegen die Jesuiten und ordnet ihm die ewige Jüdin Herodias zur Seite. Lenau, Schlegel und Chamisso widmen ihm Gedichte, Hamerling stellt in seinem gewaltigen „Ahasver in Rom“ vom Jahre 1869 Nero Ahasver gegenüber und faßt ihn als „die ewige sich nach Ruhe sehnende Menschheit, die mit Kain identifiziert wird und zum Dank und zur Strafe dafür, daß er den Tod in die Welt gebracht, von diesem verschont bleibt“. [3]) Julius Mosen sucht in seinem „Ahasver“ vom Jahre 1838 die Gestalt des Ruhelosen mit dem Schicksal seiner zwei Kinder Lea und Ruben zu verflechten und dabei „den Kampf des Irdischen mit dem Himmlischen, den Kampf des Zeitlichen mit dem Ewigen“ darzustellen, „der erst enden wird mit dem Untergange der Menschheit“ [4]). Und in England schreiben Andrew Franclin 1797 „The Wandering Jew or Love's masquerade“ und George Croly 1828 „Salathiel“, ein Werk, das noch im Jahre 1901 unter dem Titel „Tarry thou till I come“ einen Neudruck erlebte [5]). In Frankreich charakterisiert Edgar Quinet Ahasver als Mysterium vor den Augen Gottes [6]), und auch in Italien und Spanien treten poetische Bearbeitungen dieses Stoffes auf.

In neuerer Zeit verknüpft dann Auerbach den Ewigen Juden

---

1) Soergel a. a. O. S. 48. Prost a. a. O. S. 41.

2) Prost a. a. O. S. 172.

3) Rosenkranz, Die Ahasverussage; in den „Pädagogischen Blättern für Lehrerbildung und Lehrerbildungsanstalten“ XXIII. Jahrg. (1894), S. 454—480.

4) Prost a. a. O. S. 57 ff. Auch in dem eigentümlich phantastischen Roman von G. Meyrink: Der Golem (1916) findet sich in sonderbarer Modernisierung das Ahahverusmotiv.

5) The Iewish Encyclopedia Bd. XII, S. 462 f.

6) Strobl, Ahasverus, Artikel in Velhagen und Klasings Monatsheften 1908/09 I, S. 537 f.

mit Spinoza [1]), während ihn Haushofer in dem dramatischen Gedicht „Der Ewige Jude“ von 1886 zum faustähnlichen Schauer der Weltgeschichte macht und Carmen Sylva in ihrem „Jehovah“ von 1882 ihn als Gottzweifler und Gottsucher zeichnet [2]). Sehr häufig sind die Bearbeitungen, die Ahasver als Vertreter des vertriebenen und heimatlosen jüdischen Volkes auffassen, und von denen beispielsweise Mauthners Dichtung „Der neue Ahasver“ von 1882 und Heijermans Drama „Ahasver“ von 1893, das den Ewigen Juden in eine russische Judenverfolgung verflicht, genannt seien [3]). Und auch unsere modernen Schriftsteller kommen von dieser sonderbaren Gestalt nicht los, wie Niethack-Stahn beweist, der in seinem „Ahasver“ eine Charakterstudie versucht, bei der der Materialist, Egoist und doch auch Supranaturalist schließlich in Selbstvergötterung endet [4]).

Doch nicht eine Geschichte der Ahasverusdichtungen soll hier gegeben werden. Dafür kann auf eine Reihe eingehender Artikel von Helbig [5]), Kappstein [6]), Rosenkranz [7]), Ernst Müller [8]) und anderen, sowie besonders auf die genauen, in den Belegstellen des Vorstehenden schon oft zitierten Bücher von Prost und Soergel und die in Eduard Königs [9]) wertvoller Broschüre gegebenen Ergänzungen hingewiesen werden. Nur eine zufällig herausgegriffene Auswahl der Bearbeitungen des Ahasverusmotivs sollte die Verbreitung und Bedeutsamkeit des Stoffes zeigen, der die Künstler wie das Volk, den Aberglauben wie den Tiefsinn glei-

---

1) Prost a. a. O. S. 43 ff.

2) Prost a. a. O. S. 107 f.

3) Eduard König, Ahasver, der ewige Jude. 1907, S. 41 ff.

4) Zur Beurteilung vgl. Mühlner in „Deutsch-Evangelisch“ 2. Jahrg. 1911, S. 287 ff.

5) Helbig, Die Sage vom Ewigen Juden. (Virchow & Holtzendorff, Gemeinverst. Vorträge IX, Heft 196). 1874.

6) Kappstein im „Berliner Tageblatt“ 1903, Nr. 183.

7) Rosenkranz a. a. O. in den „Pädagogischen Blättern“ 1894.

8) Ernst Müller a. a. O. in den „Monatsblättern zur Belehrung über d. Judentum“, 1900.

9) König, Ahasver, der ewige Jude nach seiner ursprüngl. Idee und s. literar. Verwendung betrachtet, 1907.

chermaßen beschäftigt und keinen, den er berührte, ohne innere Beteiligung gelassen hat.

Trotz dieser Sachlage ist indessen der ursprüngliche Sinn ebenso wie die eigentliche Entstehungsgeschichte der Sage vom Ewigen Juden noch vielfach ungeklärt und bei aller gründlichen Beschäftigung mit den in Betracht kommenden Fragen noch nicht einhellig und zweifellos gedeutet. Zwar sind vor und nach der grundlegenden Arbeit von Neubaur [1]) eine Fülle von Aufsätzen und Studien der Ahasverusgestalt gewidmet worden, wie sich aus den Zitaten des Folgenden ergeben kann, aber eine volle Übereinstimmung der Erklärung und eine restlose Aufhellung der auftretenden Probleme ist noch nicht geglückt. Und darum wird eine neue Behandlung dieses Gegenstandes vielleicht nicht überflüssig sein.

Zunächst sei eine Übersicht über die verschiedenen Überlieferungsformen des Sagenstoffes gegeben, wobei sich zeitlich aufeinanderfolgend in den älteren Berichten zwei abweichende Darstellungen herausheben, die in ihrer Zusammengehörigkeit noch der Prüfung bedürfen:

Die älteste der bisher ermittelten in Betracht kommenden Ausführungen bietet der englische Mönch Roger von Wendower, gestorben 1237, in seiner Chronik: „Flores historiarium“ [2]). Hier erzählt er vom Jahre 1228, daß ein armenischer Erzbischof auf einer Wallfahrt zu englischen Reliquien mit Empfehlungsschreiben des Papstes im Kloster von St. Albans geweilt und dabei folgendes berichtet habe: Zur Zeit, als Christus von den Juden vor Pilatus geführt worden sei, habe der Türhüter im Prätorium des Pilatus, Cartaphilus mit Namen, dem Herrn auf dem Weg vom Richthaus zur Kreuzigung einen Faustschlag in den Nacken versetzt und gerufen: „Geh doch schneller, Jesu! Was zögerst du?“ Da habe ihn Jesus angeblickt und

1) L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden, 1884; 2. stark ergänzte Auflage, 1893.

2) Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden, 1893, S. 7ff.; und sonst oft zitiert.

gesprochen: „Ich gehe, und du wirst warten, bis ich komme." Darum müsse Cartaphilus nun warten, bis Christus wiederkäme. Er sei damals dreißig Jahre alt gewesen; deshalb würde er jedesmal, wenn er das hundertste Jahr erreicht habe, wieder in einen Dreißigjährigen verwandelt. In Damaskus sei er später von Ananias, dem Täufer Pauli, bekehrt und auf den Namen Joseph getauft worden. Er lebe nun in Armenien oder sonst im Orient als heiliger Mann, der nur frommen Menschen Antwort gebe und gern von den Umständen der Kreuzigung erzähle. Auch der Erzbischof habe ihn vor seiner Abreise zur Tafel gezogen und ihn als ernsten, christlichen Charakter kennen gelernt, der z. B. über die Predigt der Apostel und die Einteilung des apostolischen Symbolums genau Bescheid wußte.

Diesen Bericht des Roger von Wendower hat dann Matthaeus Parisiensis von St. Albans, gestorben 1259, wörtlich mit kleinen Zutaten in seine Chronik aufgenommen und dabei auch angeführt, daß 1252 wiederum einige in St. Albans eingetroffene Armenier die Fortexistenz des Cartaphilus bestätigt hätten. Dies sei „eins der Weltwunder und ein gewichtiger Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion" [1]). Ähnliches überliefert ferner der Erzbischof Philipp Mouskes aus Tournai vom Jahre 1243 in seiner Chronique rimée, freilich ohne genauere Angaben über die Person des Übeltäters [2]). Er sagt da: Als die Juden den Herrn zum Tode abführten, sagte jener zu ihnen: „Wartet auf mich, ich gehe auch dahin, um den falschen Propheten gekreuzigt zu sehen." Der wahre Gott sah ihn an und sprach: „Sie werden dich nicht erwarten, doch wisse, du wirst mich erwarten." Und noch wartet er; denn er ist nicht gestorben; alle hundert Jahre wird er wieder jung. Man erzählt, daß Ananias, einer der wahren Propheten, ihn taufte. So wird er warten zur Strafe und nicht sterben können bis zum Tage des Gerichts.

Noch eigentümlicher ist die südlichere Fassung dieser Sagen. Von ihr schreibt der im dreizehnten Jahrhundert lebende Astrolog

1) Neubaur a. a. O. S. 10.

2) Neubaur a. a. O. S. 109.

Guido Bonatti aus Forli [1]): Einige Menschen hätten ein sehr hohes Alter erreicht, unter ihnen solle es auch einen Johannes Buttadeus geben, der zur Zeit Christi lebte und den Herrn auf dem Weg zur Kreuzigung fortgetrieben habe. Darauf habe ihm Jesus gesagt: „Du wirst mich erwarten, bis ich wiederkomme." So lebe er weiter und sei auch 1267 in einer Wallfahrt zum heiligen Jakobus durch Forli gezogen. — Dieser Buttadeus war in Italien eine bekannte Figur, dessen Namen man nicht selten geradezu sprichwörtlich gebrauchte [2]). Zwischen 1250 und 1255 kennt ihn, wie Gaston Paris anführt [3]), der in Jerusalem und Cypern lebende Jurist Philipp von Novara als Figur von ungewöhnlich langem Leben. Das gleiche gilt von dem im Anfang des 14. Jahrhunderts sterbenden italienischen Dichter Cecco Angiolieri aus Siena oder von dem Poeten Niccolo de Rossi [4]). Auch eine Beschreibung von Jerusalem aus der gleichen Zeit und eine Reiseschilderung des Mariano von Siena im Jahre 1431 erwähnen das alte Stadttor Jerusalems, an dem sich die Begegnung Christi mit Buttadeus ereignet habe. Und auch in jüdisch-spanischen Kreisen war Buttadeus nicht unbekannt. Denn, wie Simonsen-Kopenhagen [5]) in der Festschrift für Hermann Cohen 1912 angibt, führt ein Werk des im 13. Jahrhundert lebenden Isaak Albagal die jüdische Anschauung an, daß Serach, die Tochter Assers, des Sohnes Jakobs, ewig lebe, ähnlich, wie bei Nichtjuden die Vorstellung von einem ewig lebenden גואן בוטה דיוש existiere. Dieser Name muß aber, wie Simonsen mit Recht gegen O. H. Schorr behauptet, gleich Juan Botadeus gelesen werden.

In geradezu novellistischer Weise wird später in einer aus dem 15. Jahrhundert stammenden, durch Morpurgo und Paris

1) Neubaur a. a. O. S. 11 und auch von andern zitiert.

2) Neubaur, Anmerkungen der 2. Auflage, S. 2ff.

3) Gaston Paris, Le Juif errant en Italie. 1891, p. 3.

4) Morpurgo, L'Ebreo errante in Italia. 1891, p. 8; auch Neubaur a. a. O. Anm., S. 2.

5) Simonsen, Kleinigkeiten, Artikel in d. Festschrift für Cohen. 1912, S. 299 f.

bekannt gewordenen Handschrift des Florenzer Staatsarchivs von Buttadeus gehandelt, dabei die Namensdeutung von Johann Buttadeus = Giovanni Battè Iddio: „Johannes schlug Gott" gegeben und das Zusammentreffen zwischen Jesus und Buttadeus an den Aufstieg zum Hügel Golgatha gelegt [1]).

Noch andere Beweise für die Verbreitung dieser Sagenfigur bietet ferner Gaston Paris in seinem 1903 erschienenen Buche Légendes du moyen âge. Er zeigt hier, wie beispielsweise um 1400 Sigismund Tizio den Buttadeus erwähnt, wie ihm auch die Namensformen Bedeus oder Botadios beigelegt werden, wie er in Spanien als Juan Espera en Dios auftrete und schließlich auch gewisse Verbindungen zwischen ihm und dem Sagenkreise eines 360 Jahre lebenden Waffenträgers Karls des Großen Jean des Temps oder Juan de los Tempes bestünden [2]). Doch seien weitere Einzelheiten der Buttadeusliteratur übergangen; es genügt die Feststellung, daß die Figur dieses Jesusgegners sichtlich seit dem 13. Jahrhundert in Italien und wohl überhaupt in Südwesteuropa volkstümlich bekannt gewesen ist.

Eigentümlich ist weiterhin eine niederländische Form der Sage. Ihre Gestalt erinnert nämlich an die Legenden, die sich seit Chrysostomus um die Figur des Kriegsknechtes Malchus oder Markus gruppieren. Dieser, mit dem Manne identifiziert, der Jesu vor Pilatus einen Backenstreich versetzte, muß unter der Erde stets um die Säule laufen, an der der Herr vor der Kreuzigung gebunden war. Um sich zu töten, stößt er den Kopf öfters an die Steine, doch stirbt er nicht. Einem venetianischen Patrizier ist er, wie eine im 17. Jahrhundert geschriebene Relation aus den Jahren 1641—1643 erwähnt, zu Jerusalem „in einem verborgenen gepflasterten Saale" lautlos umhergehend und nur bisweilen an seine Brust schlagend, gezeigt worden, wobei ihm der Name Joseph beigelegt ist [3]). An diese Sagenform schließt sich nun eng der Bericht des im 15. Jahrhundert lebenden Jan Aertsz von Mecheln an, der allerdings erst im

1) Neubaur a. a. O. Anmerkungen zur 2. Aufl., S. 3.

2) Gaston Paris, Légendes du moyen âge. 1903, S. 190ff. 200.

3) Neubaur a. a. O. S. 5.

17. Jahrhundert veröffentlicht wurde, aber eine 1484 vorgenommene portugiesische Expedition beschreibt [1]). Da heißt es: Zu Jerusalem würde ein Mann gefangen gehalten, der Augenzeuge der Kreuzigung des Herrn gewesen wäre. Er befände sich hinter neun verschlossenen Türen; die Schlüssel zur letzten Tür hätte ein Beamter gehabt, der durch das Geschenk einiger Dukaten bewogen worden sei, sie zu öffnen. Daselbst hätte man dann unter einer auf vier Pfeilern ruhenden Galerie einen Mann stehend gefunden, Jan Robuyn mit Namen, der völlig nackt gewesen sei und, weil sein Körper mit langen Haaren bedeckt wäre, einen entsetzlichen Anblick geboten habe. Er hätte in tiefem Schweigen verharrt. Man erzählte, daß er, auf der Treppe seines Hauses stehend, zu Jesus, als dieser auf dem Wege nach Golgatha bei ihm vorbeikam, gesagt habe: „Vorwärts, vorwärts: ihr seid diesen Weg zu langsam gegangen!" Jesus habe ihm geantwortet: „Ich werde gehen, du aber sollst bleiben bis zum Ende der Welt und einst nach meiner Wiederkunft fragen." An jedem Karfreitag spreche er denn auch: „Kommt der Mann mit dem Kreuze nicht?"

Schließlich sei neben dieser Schilderung noch eine letzte alte Angabe genannt, die wohl mit keiner der bisher erwähnten Sagenformen zusammenfällt und doch beachtenswert bleibt. In einer von Heinrich Loewe in einem Aufsatz der Israelitischen Wochenschrift vom Jahre 1892 hervorgehobenen und dann auch anderwärts wie in Buchbergers kirchlichem Handlexikon zitierten Handschrift: Ignoti Monachi Cisterciensis Sanctae Mariae de Ferraria Chronica ab anno 781 ad annum 1228 findet sich für das Jahr 1223 folgende Angabe: [2])

Eodem anno quidam transeuntes per Ferrariam ex ultramontanis partibus retulerunt abbati et fratribus eiusdem loci, quod viderant in Armenia quendam Judeum, qui fuerat in

1) Neubaur a. a. O. S. 12.

2) Heinrich Loewe, Der ewige Jude, Artikel im „Jüdischen Literaturblatt", wissenschaftliche Beilage zur „Israelitischen Wochenschrift", 21. Jahrg. 1892, Nr. 20 ff. S. 77 ff.; vgl. Kirchl. Handlexikon von Buchberger 1907. I, S. 1396.

passione Christi et iniuriose pepulerat eum euntem ad passionem dicens: „Vade seductor ad recipiendum quod mereris.“ Cui fertur respondisse dominum: „Ego vado et tu me exspectabis donec revertar.“ Qui Judeus, sicut dicitur, per omnia centenaria annorum de sene iuvenescit in aetatem XXX annorum nec potest mori, quousque Dominus veniat.

Hier ist also schon in einer Fassung des 13. Jahrhunderts der Träger der Cartaphilussage ausdrücklich als Jude, wenn auch nicht, wie Löwe sagt, als jüdischer Schuhmacher, bezeichnet. Und von hier ergibt sich sogleich die Überleitung zu der Sagenform, wie sie seit Beginn des 17. Jahrhunderts in Deutschland bekannt geworden und noch heute sehr populär geblieben ist.

Die wichtigste Quelle für diese deutsche Fassung der Ahasverusgeschichten ist dabei das Büchlein: „Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus“ 1602 zu Leyden bei Christoph Creutzer gedruckt. Andere Ausgaben sind „Bautzen bei Wolfgang Suchnach“ oder „Danzig bei Chrysostomus Dudulaeus Westphalus“ unterschrieben. Die Verschiedenheit dieser Drucke und die Bedeutung der wahrscheinlich symbolisch-pseudonymen Verlegernamen braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Auch die Frage, ob vor 1602 schon eine andere, nicht mehr erhaltene Ausgabe dieses Volksbuches bestand, scheint minder wichtig zu sein. Neubaur hat in seiner Arbeit von diesen Punkten mit größter bibliographischer Genauigkeit gehandelt, und auf seine Ausführungen sei deshalb verwiesen [1]. Für die vorliegende Untersuchung ist der Inhalt der Schriften von ungleich höherer, ja von entscheidender Bedeutung. Es wird darin folgendes erzählt:

Der evangelische Bischof von Schleswig, D. Paulus von Eitzen berichtete einst, daß er einmal in seiner Jugend von seinem Studienort Wittenberg im Jahre 1542 (oder 1547) [2] heim

1) Neubaur a. a. O. S. 14ff. 53ff. u. öfters.

2) Die Datierung 1542 oder 1547 schwankt; der Druck von Creutzer bietet 1542, der des Dudulaeus und andere Nachdrucke (z. B. „Bericht von dem Immerlaufenden Juden aus Jerusalem mit Namen Ahasverus ... ganz neu gedruckt“) bieten 1547.

nach Hamburg gefahren sei und dort am nächsten Sonntag in der Kirche einen Mann gesehen habe, der mit wallendem Haar und lang gewachsen barfuß vor der Kanzel gestanden und mit vieler Andacht der Predigt gelauscht habe. Bei Nennung des Jesusnamens habe er sich jedesmal tief gebeugt und seufzend an seine Brust geschlagen. Trotz des strengen Winters habe er nur ein Paar an den Füßen durch und durch zerrissene Hosen, einen bis auf die Knie reichenden Leibrock und einen bis zu den Füßen reichenden Mantel getragen. Er schien etwa fünfzig Jahre alt zu sein. Da der Mann aufgefallen sei, habe D. von Eitzen nach dem Gottesdienst ihm nachgeforscht und erfahren, daß er ein Jude aus Jerusalem mit Namen Ahasverus wäre, ein Schuster, der bei der Kreuzigung Christi dabei gewesen sei. Er habe Jesus für einen Ketzer gehalten und ihm als einem Volksverführer Widerstand geleistet. Nach dem Urteil des Pilatus, bei dem er zugegen gewesen, sei er schleunigst nach Haus geeilt, um seinem Hausgesinde und seinem Kinde Jesus zu zeigen, der an seinem Hause auf dem Wege nach Golgatha vorbeikommen mußte. Mit seinem Kind auf dem Arm habe er dann auch Christus erblickt. Der hätte gerade angehalten, um am Hause des Schusters zu ruhen, doch da habe er ihn fortgetrieben und geheißen weiterzugehen. Darauf hätte Jesus ihn stark angesehen und zu ihm gesagt: „Ich will allhiero stehen und ruhen; du aber sollst gehen bis an den jüngsten Tag.“ Nun habe Ahasverus sein Kind sogleich niedersetzen müssen und sei Jesu gefolgt. Nachdem er der Kreuzigung beigewohnt hätte, habe er Jerusalem verlassen, ohne die Seinen wiederzusehen; — durch viele fremde Länder sei er gezogen. Als er nach langen Jahren die heilige Stadt wieder betreten, habe er sie zerstört gefunden. Er müsse seitdem immer weiter ruhelos wandern und nehme an, daß ihn Gott bis an den jüngsten Tag als lebendigen Zeugen wider die Juden aufbewahre und er die Ungläubigen an den Tod Christi erinnern und zur Buße mahnen solle. D. von Eitzen hätte ihn übrigens als ernsten Mann erkannt, der auch in orientalischen Fragen ein gutes Wissen besessen und von biblischen Dingen und anderen alten Zeiten gründlichen Bescheid erteilt habe. Seine Lebens-

führung sei bescheiden und anspruchslos gewesen, Geld habe er nie über zwei Schillinge besessen und sonst den Armen verteilt. Die Sprachen der verschiedensten Länder seien ihm geläufig gewesen, und den Gottes- und Jesusnamen habe er stets mit größter Ehrfurcht genannt.

Dieser ersten Erscheinung des Ewigen Juden in Hamburg wird dann in den nachfolgenden Drucken eine immer steigende Zahl neuer Ahasveruserscheinungen in den verschiedensten Gegenden zugeordnet. Da berichtet 1559 eine „glaubhafte Person aus Braunschweig" nach Straßburg, daß der Ewige Jude damals in Wien gewesen und von dort nach Polen und Danzig gereist sei, um schließlich bis Moskau zu kommen [1]). Auch in Lübeck sei er 1610 gewesen, bald danach in Reval und Krakau; 1634 war er in Moskau gesehen worden. Andere Ausgaben sprechen von Erscheinungen des Ewigen Juden zu Madrid 1575, wo ihn der Gesandtschaftssekretär Christoph Krause und Magister Jakob von Holstein gesehen haben sollen, zu Wien 1599, Lübeck 1601, Prag 1602, Bayern 1604, Tarnowitz 1612, Ypern 1623, Brüssel 1640, Leipzig 1642, Paris 1644, Stamford 1648, Amsterdam 1672, Frankenstein 1676, München 1721, Altbach 1765, Brüssel 1774 und Newcastle 1790 [2]). Bis nach Konstadt in Ungarn hat sich die Kenntnis der Ahasverussage verbreitet [3]), und noch im 19. Jahrhundert soll der Ewige Jude nach den „Desert News" vom 23. September 1868 in Amerika einen Mormonen namens O'Grady besucht haben. Auch in Breslau ist er, wie sich aus einem alten Tagebuch ergibt [4]), im Jahre 1646 auf einem freien Platz vor der Stadt, dem Schweidnitzer Anger, gesehen worden; am Ostermorgen, den 2. April 1646, soll ein Herr von Langenau zu dem damaligen Pastor der Breslauer Bernhardinkirche, Dr. Schlegel einen Boten mit einem Hute gesandt haben, auf dessen Außen- und Innenseiten der Ewige Jude mit Kreide Schrift-

1) „Bericht von dem Immerlaufenden Juden ..." S. 10.

2) Vgl. „The Jewish Encyclopedia" Band XII, S. 462 f.

3) Vgl. „Die Karpathen" II. Jahrgang, 2. Hälfte, S. 484 ff.

4) M. Hippe, Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, XII. Heft (1904), S. 3 f. („Volkstümliches aus einem Breslauer Tagebuch").

zeichen gemalt hatte, die weder mit hebräischen noch griechischen noch lateinischen noch deutschen Buchstaben irgendwelche Ähnlichkeit besaßen. Übrigens scheint man ihn hier bald als Betrüger entdeckt zu haben, wie er auch im gleichen Jahre 1646 in Frankenstein dasselbe Schicksal erfuhr.

Als solchen Betrüger erkannte man den Ewigen Juden auch in Naumburg, wo er 1630 während des Gottesdienstes in der Kirche gesehen wurde, „wie er öfters an seine Brust schlug, das Haupt auf die rechte Seite neigte, aber lange auf einer Stelle nicht stehen konnte, sondern bald rückwärts, bald vorwärts schreitend häufig in Tränen ausbrach, so daß die Anwesenden ihn für wahnsinnig hielten“ [1]). Nach der Predigt gab er sich als Ahasverus zu erkennen und wurde von einigen Kaufleuten des Ortes reichlich beschenkt. „Als er aber am nächsten Tage auf Befehl des Magistrats vor dem Konsistor verhört werden sollte, war er verschwunden.“

Bemerkenswert ist auch, daß 1604 der schleswigsche Theologe Nikolaus Heldvader nach einem jetzt nicht mehr vorhandenen Flugblatt behauptet, der Ewige Jude habe den Herrn am Karfreitag mit einem Schuhleisten geschlagen, was die sonstigen Berichte nicht erwähnen. Eigentümlich ist ferner die Erzählung, nach der im Jahre 1640 zwei in der Gerberstraße in Brüssel wohnende Bürger im Sonienwalde nahe bei ihrer Stadt einen alten Mann trafen, der viele Geschichten aus ferner Vergangenheit erzählte und dadurch als der Isaak Laqedem erkannt wurde, der einst dem Herrn die Ruhe genommen habe und daher zum unerlösten Wandern verurteilt sei [2]). In der Champagne soll der Ewige Jude von zwei französischen Edelleuten getroffen worden sein, wie in einem aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts stammenden Gedicht von achtzehn Strophen geschildert wird, auch hat das Volksbuch des Ahasverus im gleichen Jahrhundert eine allerdings stellenweise stark abweichende Umarbeitung in der französischen „Histoire admirable du Juif Errant“ gefunden, durch

1) Neubaur a. a. O. S. 19f.

2) Neubaur a. a. O. S. 39.

die der Sagenstoff auch in die französische Volkspoesie Eingang fand [1]). Auch in England [2]) soll sich der Ewige Jude im Jahre 1694 gezeigt, mit Universitätsprofessoren disputiert und ausgedehnte, auf Augenzeugenschaft beruhende geschichtliche Kenntnisse bewiesen haben, doch war, als 1710 von dem Frankfurter Juristen Konrad von Uffenbach auf einer englischen Reise über diesen Gegenstand Nachfrage gehalten wurde, an Ort und Stelle von der ganzen Sage nichts bekannt. In Spanien trug der Ewige Jude, wie Grässe angibt, eine schwarze Binde auf der Stirn, mit der er ein brennendes Kruzifix bedeckte, welches sein Gehirn, ebenso schnell als es nachwächst, stetig verzehrte. Auch in Jütland, Dänemark und Schweden ist er gewesen und so ziemlich in ganz Europa herumgekommen. Einmal hat er sogar in Tirol mit einer Hexe Langtütin darum gelost, wer von beiden ewig in der Welt wandern, oder wer ewig auf dem Ötztaler Firner sitzen solle. Das letztere Los hat die Hexe getroffen, so daß sie nun ewig auf dem Schneeberg festgebannt ist, während der Ewige Jude die Welt durchzieht [3]). Übrigens meidet Ahasver nach mehrfacher Angabe stets die Länder, in denen Krieg herrscht, und wendet ihnen nach dessen Ausbruch sogleich den Rücken. Schließlich sei noch erwähnt, daß, wenigstens nach Grässes und Strobls Angaben, schon vor 1542 eine Erscheinung Ahasvers vor dem Leinenweber Kokot zu Königinhof in Böhmen im Jahre 1505 berichtet worden ist [4]).

Mit diesen Zusammenstellungen kann die Übersicht über die verschiedenen Formen der Sage abgeschlossen sein, und es drängen sich nunmehr Fragen über ihre Bedeutung auf.

Eine derselben, die grundlegende, läßt sich dabei leicht entscheiden: daß man es in den Ahasverusberichten mit einer geschichtlichen Tatsache, einem wirklich ewig lebenden Menschen zu

---

1) Neubaur a. a. O. S. 31 ff.; Charles Schoebel, La légende du Juif Errant. 1877, p. 20 sqq.

2) Neubaur a. a. O. S. 41 ff.

3) Gräße, Der Tannhäuser und Ewige Jude [2]. 1861, S. 92 ff.

4) Gräße a. a. O. S. 91. Strobl in Velhagen und Klasings Monatsheften 1908/9. I, S. 533.

tun hat, wird niemand mehr annehmen. In der Vergangenheit ist dies allerdings Gegenstand langer Debatten gewesen. Das Volksbuch von 1602 äußert sich freilich über die Bedeutung der Erzählung recht zurückhaltend und sagt am Schluß nur: „Was nun von dieser Mannsperson zu halten, davon steht jedem sein Judicium frei; die Werk Gottes sind wunderbarlich und unerforschlich, und werden je länger je mehr Ding, die bishero verborgen gewesen, nunmehro gegen den zunehmenden Jüngsten Tag und Ende der Welt offenbart; wohl dem, der es in rechtem Verstand aufnimmt und erkennt und sich daran nicht ärgert." Und auch die Ausgabe von 1643 trägt eine ähnliche Schlußformel. Aber schon die 1645 erschienene „Gründliche und wahrhaftige Relation von einem Juden aus Jerusalem, mit Namen Ahasverus, welcher fürgiebt, er sei bei der Kreuzigung Christi gewesen und bisher durch die Allmacht Gottes beim Leben erhalten worden", führt einen mit apologetischen und jüdisch-messianischen Gründen arbeitenden, durch allerlei Beispiele ungewöhnlich langen Lebens bereicherten Beweis von der realen Existenz des Ewigen Juden. Ja, auch Christoph Wolff lehnt zwar in seiner Bibliotheca Hebraea [1]) vom Jahre 1721 die Geschichtlichkeit der Ahasverusfigur ab, zählt aber in der Literaturangabe zu diesem Gegenstand noch eine bedeutende Zahl Vertreter der Historizität des Ewigen Juden neben deren Bestreitern auf. Freilich urteilt auch schon 1668 Martin Dröscher in seiner Broschüre de duobus testibus vivis passionis dominicae im Abschluß längerer Erwägungen [2]): ex quibus patet, quae de duobus hisce passionis dominicae testibus vivis in utramque partem disputari soleant. His rite perpensis nemo non intelligat, eorum sententiam, qui relationem hanc pro falsa et suspecta habent, licet omni exceptione non careat, veritati tamen propiorem esse; aber noch 1660 hat der ungenannte Verfasser eines deutschen „Berichtes von zwei Zeugen des Leidens Christi" gerade ihre Geschichtlichkeit behauptet. Später hat freilich Joh. Jakob Schudt im ersten

1) Chr. Wolff, Bibliotheca Hebraea I, 1093 sqq.

2) M. Dröscher in der eben zitierten Dissertation Kap. II, § 14.

Band seiner „Jüdischen Merkwürdigkeiten“ vom Jahre 1714 [1]) mit einer Fülle von teilweise allerdings ziemlich sonderbaren Gründen die Geschichtlichkeit der Ahasverussage widerlegt, wie sich auch in gleichem Geiste nach der Konstadter Handschrift des Volksbuches die vom 8. Januar 1779 datierte Unterschrift findet: „Hiemit widerlege ich all von demselben Juden Obgemeldtes und sage offentlich, daß kein Wort von denselben Geschichten wahr sei“ [2]); aber noch 1756 erschien die eigentümlichste, satirische Verteidigungsschrift für die Existenz des Ewigen Juden.

Sie führt den Titel „Marien Reginen Krügerin geborenen Rühlemannin Schreiben an den Herrn Professor Karl Anton, darinnen bewiesen wird, daß es einen ewigen Juden gebe“ [3]), und in ihr will die Verfasserin, die sich gegen eine die Geschichtlichkeit des Ewigen Juden ablehnende akademische Schrift des Helmstedter Professor Anton wendet [4]), erzählen, wie sie den Ewigen Juden noch 1743 in ihrem Heimatorte Helfte bei Eisleben gesehen habe. Sie beschreibt ihn als einen Mann von sehr kleiner Statur mit eisgrauen Haaren, einem schneeweißen, bis auf die Brust herunterhängenden Bart und sehr ernsthafter Miene. Zwar habe ihn Paulus von Eitzen als langen Mann geschildert, und dies scheine im Widerspruch mit der Verfasserin Angaben zu stehen, aber man solle doch bedenken, „daß die Arzeneigelehrten bewiesen hätten, daß die Wirbelbeine des Rückgrats immer näher aneinander kommen, je älter man wird, und daß man folglich wieder anfange kleiner zu werden, wenn man zu wachsen aufgehört habe. Wenn Sie nun zu erwägen belieben, daß Paulus von Eitzen rühmlichen Andenkens den Ewigen Juden im Jahre 1574 [es soll heißen: 1547], ich aber im Jahre 1743 gesehen habe, so ist es ganz begreiflich, daß er in der Zeit um etliche Schuhe hat kleiner werden können.“

Diese Schrift der Krügerin wirbelte seinerzeit viel Staub auf.

---

1) Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten I, S. 488—512.

2) Gyarfás, Die Karpathen. II. Jahrg. 2. Halbj., S. 486.

3) Neubaur a. a. O. S. 22 f.

4) Karl Anton, Dissertatio in qua lepidam fabulam de Judaeo immortali examinat A. 1756.

Ein bald erscheinendes satirisches „Erstes Supplement zu der ewigen Jüdin Maria Krügerin Schreiben" verspottete sie mit der Behauptung, der Ewige Jude sei in Helfste (dem Heimatsort der Frau Krüger) mit Schmul Bär Rühlemanns Tochter (Rühlemann ist der Mädchenname der Frau Krüger) verheiratet gewesen, und eine andere 1761 zu Hannover erscheinende Schrift, die übrigens interessanterweise die Entstehung der Ahasverussage in die Zeit Barbarossas legte [1]), sagt, man habe diese Geschichte zwar im 17. Jahrhundert geglaubt und dann mit Mühe widerlegt, jetzt aber lache man über sie. „Ist", so heißt es dann, „dies nicht ein klarer Beweis, daß die Welt, so wie an Jahren, also auch an Verstand zunimmt? Dieser angenehme Gedanke schmeichelt meiner Eigenliebe, und ich glaube nun aufrichtig, daß ich klüger bin als mein Großvater." Immerhin scheint die Annahme näher zu liegen, daß die Schrift der Krügerin selbst in ironischer Form die Auswüchse der geschichtlichen Aufassung des Ewigen Juden geißeln, als sie auf ihre Art verteidigen will, und man wird Eduard König zustimmen, wenn er darüber schreibt: „Man hört aus diesen Worten wie aus der ganzen Schrift heraus, daß auch diese Verteidigung eines wirklichen Vorhandenseins des Ewigen Juden nur scherzhaft gemeint war und daher das Gegenteil von dem erzielte, was sie mit ihrem äußerlichen Wortlaut besagte. Die angebliche oder wirkliche Verfasserin hatte zwar die Lacher auf ihrer Seite, aber das Lachen über den Gegner ging unwillkürlich in ein Lachen über den Gegenstand über, dem dieser tragikomische Disput gegolten hat." [2])

Freilich sind Anhänger der geschichtlichen Auffassung auch fernerhin noch nachweisbar. Und nicht nur die jütländischen Bauern glaubten noch am Anfang des 19. Jahrhunderts an das Vorhandensein des Ewigen Juden [3]), nicht nur durch des Knaben

---

1) Knacker a. a. O. in „Saat auf Hoffnung", 23. Jahrg. 1886, S. 140.

2) Eduard König, Der Kulturfortschritt in bezug auf die Gestalt des Ewigen Juden, Artikel in „Über Land und Meer" 1907, S. 937 f.

3) „Morgenblatt für gebildete Stände." Jahrgang 1818, Nr. 119 f.

Wunderhorn [1]) wurde sein Bild in viele junge Herzen eingezeichnet, selbst ein Gelehrter wie Grässe [2]) schließt in seinem Büchlein „Der Tannhäuser und der ewige Jude" die Geschichtlichkeit der Ahasverusfigur nicht ganz aus, sondern schreibt den etwas sonderbaren Satz: „Kurz, unmöglich wäre die Sache keineswegs (ich schreibe dies nicht für die, welche die heiligsten Wunder Christi und die Zuverlässigkeit der Apostel selbst in Zweifel ziehen), aber freilich historisch läßt sich die Wahrheit dieser Begebenheit ebensowenig nachweisen, als manche andere Dinge, welche man jedoch immerhin auf Treu und Glauben annimmt und dabei Trost und Beruhigung findet."

Für die wissenschaftliche Betrachtung der Gegenwart kann indessen die Frage nach der Geschichtlichkeit der Ahasverusfigur nicht mehr zweifelhaft sein. Wohl ist es anzunehmen, daß bisweilen, wie in Naumburg, Breslau und vielleicht schon 1542 in Hamburg ein Betrüger unter der Maske des Ewigen Juden die Wohltätigkeit geschröpft oder ein Geistesgestörter als Ahasverus unklare Köpfe verwirrt hat und so auf zwiefache Weise die Leichtgläubigkeit mißbraucht werden konnte, aber als Ganzes ist unser Gegenstand nicht Geschichte, sondern Sage, nicht historisches, sondern poetisch-legendares Gut.

Bedeutend schwieriger ist nun aber die Frage, wie weit in der Ahasverusfigur das Naturalistisch-Mythologische, das Symbolisch-Personifizierende oder das im engeren Sinn Sagenhafte vorherrschen. Soll der Ewige Jude einen Naturvorgang umschreiben? Soll er die Umkleidung einer alten und dann wohl germanischen Götterfigur sein? Soll er einen Repräsentanten des umgetriebenen Judenvolkes darstellen? Oder ist sein Ursprung mindestens vorzugsweise aus anderen Quellen und Berichten zu erklären? Diese Fragestellung hat König 1907 in seiner Arbeit besonders hervorgehoben und selbst den Stoff als Mythus bezeichnet. Und zwar will er durch diesen Ausdruck nicht das naturhaft mythologische Element betonen, sondern die

1) „Des Knaben Wunderhorn" v. Arnim u. Brentano I² 1819, S. 143. Neubaur a. a. O. S. 30.

2) Grässe a. a. O. S. 96.

Personifizierung des unsteten gestraften Israel in einem ruhelosen Wanderer charakterisieren [1]). Er sagt: „Der Gedanke daran, daß das jüdische Volk nicht lange nach Christi Kreuzigung — und in schließlicher Konsequenz derselben — aus seiner Heimat vertrieben und ein unsteter Wanderer wurde, kann sich zu einer konkreten Erzählung von einer Einzelpersönlichkeit verdichtet haben... Wir haben dann eine sinnliche Hülle einer religionsgeschichtlichen, und das heißt einer eminent kulturgeschichtlichen Wahrheit vor uns ... Die Erzählung von 1602 ist also nach vielen Anzeichen ein Mythus gewesen: die Einkleidung einer Idee." Daß König in diesen Worten die Anschauung vieler Erklärer, besonders weiter Kreise des mit der Ahasverussage in flüchtigere Berührung kommenden gebildeten Publikums ausdrückt, ist zweifellos. Trotzdem stehen dieser Betrachtung gewichtige Gegengründe hindernd im Wege, und eine genauere Behandlung dieses Sonderproblems ist deshalb notwendig.

Zunächst sei auf die naturhaft-mythologische Deutung der Sage eingegangen. Dabei ist die Tatsache unbedingt anzuerkennen, daß die Gestalt des Ewigen Juden mit der des wilden Jägers oder des fliegenden Holländers, und das heißt schließlich mit der Wodans als Himmels- und Sturmgottes einige Berührung besitzt. Nicht nur die oben genannte Novelle Levin Schückings „Die drei Freier" hat diesen Zusammenhang empfunden, auch aus volkstümlicher Redeweise läßt er sich belegen. So ist, wie Schöbel in seiner légende du Juif errant vom Jahre 1877 erwähnt, noch heute in der Picardie bei heftigen Stürmen der Ausdruck üblich: c'est le Juif errant qui passe. So wurde auch in einigen deutschen Gegenden, wie in Böthenberg und im badischen Schwarzwald vom Ewigen Juden und wilden Jäger zur Zeit Simrocks promiscue gesprochen [2]). Auch ist hierfür eine von Simrock berichtete Harzsage beachtenswert: sie erzählt, der wilde Jäger habe unsern Herrn Jesus aus einem Flusse, an dem er seinen Durst stillen wollte, nicht trinken lassen, auch von einer Viehtränke ihn

1) König, Ahasver S. 15f. 22.

2) Simrock in Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie 1853. I, S. 433ff.

fortgejagt, aus einer Pferdetrappe, wo sich Wasser gesammelt, habe er gemeint, könne Jesus trinken; dafür müsse er nun ewig wandern und jagen und Pferdefleisch essen. In dieser Überlieferung ist die Ähnlichkeit mit dem Kern der Ahasverussage deutlich, und von hier aus gewinnt auch der Schilling, den der Ewige Jude stets bei sich führt, als Beziehung zu den sogenannten Wunschdingen Wodans einige Bedeutung. Und wenn nach einer Notiz der Encyclopedia Britannica [1]) Karl Blind den unten nochmals zu erwähnenden Versuch machte, den Namen Ahasver als Korruptie aus As-Vidar, Gott Vidar, dem Namen des die Götterdämmerung überlebenden germanischen Gottes, zu erklären, so liegt dies auf derselben Linie. Auch ist die Nachwirkung des germanischen Wandermotivs in der deutschen Form der Sage vom Ewigen Juden nicht zu bestreiten, und die Volksphantasie kann beabsichtigte oder unbeabsichtigte Angleichungen an die Figur des wilden Jägers bei ihm wohl vorgenommen haben. Aber einerseits ist nicht zu vergessen, daß dieses Wandermotiv auch von dem biblischen Vorbild der Kainfigur nahegebracht wurde, der Cassel in seiner eigentümlichen Arbeit über Ahasver besonderen Einfluß zumißt [2]) und die, wie neuerdings Bin Gorion [3]) zusammengestellt hat, mindestens in der jüdischen Sage eine vielumsonnene Gestalt war, und anderseits lassen sich die Eigennamen und Einzelzüge der Ahasverussage aus einem ursächlich und ausschließlich mythologischen Anfang nicht genügend erklären.

Und das Gleiche muß auch von der Anschauung gelten, daß in Ahasver vor allem und prinzipiell eine Personifikation des Schicksals der umhergetriebenen Juden dargeboten werde. Freilich ist diese Deutung nicht, wie Christlieb [4]) meint, „erst neueren Ursprungs“, sondern bereits ziemlich alt. Schon in der „Re-

---

1) Encyclop. Britannica XIII (1880), p. 673 sqq.

2) Paulus Cassel, Ahasverus, die Sage vom Ewigen Juden 1885, S. 46.

3) Micha Josef bin Gorion, Die Sagen der Juden II (1914), S. 131—150.

4) Christlieb in dem Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“ III (1912), Sp. 797 f.

lation" vom Jahre 1645 wird sie ausgeführt, und 1714 schreibt Schudt in seinen „Jüdischen Merkwürdigkeiten": „und achte ich, dieser umlaufende Jude sei nicht eine einzelne Person, sondern das ganze jüdische nach der Kreuzigung Christi in alle Welt zerstreuete, umherschweifende und nach Christi Zeugnis bis an den jüngsten Tag bleibende Volk, Matth. 24, 34, wie etwan der christliche Poet Aurelius Prudentius in Apotheosi Hymno IV contra Jud. circa finem sagt:

> Exiliis vagus huc illuc fluctantibus errat
> Judaeus, postquam patria de sede repulsus
> Supplicium pro caede luit. Christique negati
> Sanguine respersus commissa piacula solvit." [1])

Und auch im 19. Jahrhundert treten neben poetischen Bearbeitern wissenschaftliche Ausleger für diese Erklärungsmethode ein. So schreibt Friedrich Bäßler [2]) 1870 in seinem Vortrag „Über die Sage vom Ewigen Juden": „Der Name, mit welchem der deutsche Volksmund diese rätselhafte Erscheinung belegt hat, spricht merkwürdig feinsinnig und treffend ihren Ideengehalt aus, denn in der Tat: Ahasver stellt nichts anderes dar als dieses beides, den Ewigen, nicht Sterbenden und den Juden .... Ein geschichtliches Abbild, ein prophetisches Vorbild seines Volkes wandert er mit dem brennenden Schmerz seines Frevels an dem Heiligen Gottes in Demut, Buße und Ergebung als ein lebendiger Zeuge der an seiner Kirche sich verherrlichenden Gottesmacht und Gnadenfülle Christi, ein ernster Warner der Zweifler, der Ungläubigen und der Spötter, durch alle Welt und alle Zeit in sehnlichem Erwarten der Wiederkunft des Herrn, der Weltvollendung entgegen, die auch ihn endlich zu seiner Ruhe bringen wird."

Aber diese personifizierende Auffassung wird auch in W. Menzels „deutscher Dichtung" [3]), in dem französischen Lexikon Nou-

---

1) Schudt a. a. O. I, 490f.

2) Bäßler a. a. O. S. 10 u. 19.

3) W. Menzel, Deutsche Dichtung II, S. 203.

veau Larouse illustré [1]) und in Zellers Theologischem Handwörterbuch [2]) geboten, König hat sie, wie oben gesagt, aufgenommen, und auch bei Cassel [3]) findet sie Anklang, und er möchte sogar vielleicht die ganze Form der Ahasverussage als eine Bildung ex eventu erklären, indem er sagt: „Weil die Juden blieben, wurde gedichtet, daß Cartaphilus den Herrn getrieben habe. Es sollte das Gericht der Sünde entsprechend gemacht sein: der nicht bleiben lassen will, muß bleiben, der nicht warten läßt, muß warten."

Ja auch in jüdischen Arbeiten über die Sage kehren solche Deutungen, bisweilen eigentümlich geformt, wieder. So schließt Ernst Müller-Wien [4]) einen Artikel „Ahasver in Sage und Dichtung" aus dem Jahre 1900 mit den Worten: „Die Entwicklung der Sage ist selbst charakteristisch für die Beurteilung jüdischen Volkes und Geistes; erst religiöser Haß, dann Mitleid und falsche Beurteilung. In treffender Weise hat Vechlicky den Gedanken der Ewigkeit des jüdischen Volkes ausgedrückt in den Worten des Rabbi Akiba an den römischen Statthalter: Uns könnt ihr töten, allein der Jude lebt; denn er ist ewig. Er heißet Ahasver, er heißet Christus. Er heißt die Menschheit."

So verbindet, bereits vor Müller, 1887 Dr. Rothschild [5]) in eigentümlicher Weise Ahasver mit der Jonasfigur als der Idee der Ewigkeit des Judentums und schreibt: „Hier haben wir die Grundidee für den Ewigen Juden, der fortleben und streben, wandern und dulden muß und wider Willen nicht sterben kann und darf. Hier die Idee für die Ewigkeit des Judentums, welche also nicht auf fremdem, sondern auf dem ureigenen Grundgebiet des Judentums und der Juden, der Bibel, entstanden und gewachsen ist, eine echt orientalische Pflanze, welche, wie so viele andere,

---

1) „Nouveau Larouse illustré" I, p. 134.

2) Zeller, Theolog. Handwörterbuch (1905) I, S. 873.

3) P. Cassel, Ahasver S. 39.

4) E. Müller in den „Populär-wissenschaftl. Monatsblättern zur Belehrung über das Judentum". 20. Jahrg. (1900), S. 145ff.; ähnlich G. Liebe, Das Judentum in der deutschen Vergangenheit (1903), S. 64.

5) Rothschild, Der ewige Jude, Artikel in den Populär-wissenschaftl. Monatsblättern. 7. Jahrg. (1887), S. 25—29.

auf den Boden des Okzidents übertragen und hier auf fremdem Erdreich anders geartet ist."

So geht auch D. Mendl in einem ziemlich sonderbaren Aufsatz „Über den Ursprung der Sage vom Ewigen Juden" in der Allgemeinen Zeitung des Judentums aus dem Jahre 1891 [1]) von den jüdischen Eliasagen aus, in denen Elia „das Prinzip der Aktion", das unermüdliche Forschen, den steten Fortschritt darstelle und so zur Personifikation der unverwüstlichen Existenz des jüdischen Volkes werde. Mit dieser Eliasage verknüpfte sich der in allen orientalischen Idiomen unbekannte Stoff des Ewigen Juden: „der spintisierende Geist irgendeines mittelalterlichen Mönches hat in einer der damals häufigen spitzfindigen Disputationen zwischen Mönch und Rabbi oder sonstwo die Eliasage kennen gelernt und diese in derselben Weise umgewandelt, wie die christlichen Missionäre überall die heidnischen Götter, die sie aus dem Volksbewußtsein nicht ausreißen konnten, in Teufel umgeschaffen haben. Der Mönch mochte wohl in Elia eine Personifikation des unstäten, aber durch keine Gewalt zu vernichtenden jüdischen Stammes erkannt haben, des jüdischen Stammes, der alle seine Dränger und auch die mächtigen Römer und noch dazu in ungeschwächter Individualität überdauerte. Ließ sich nun die Eigentümlichkeit, die Zähigkeit der Existenz dem jüdischen Stamm nicht absprechen, so erkannte man dieselbe an, erklärte sie jedoch als eine Strafe für das an Christo begangene Verbrechen."

Aus Vorstehendem folgt, wie verbreitet die Anschauung ist, daß die Ahasverussage eine Personifikation des jüdischen Volksschicksals in der Gestalt des Ewigen Juden darbiete. Und doch kann ich nur den Bemerkungen zustimmen, die bei Neubaur, Anacker, Soergel, im Kirchlichen Handlexikon Buchbergers [2]) und auch noch anderwärts diese Auffassung als spätere Deutung und kunstvolle Auslegung von dem ursprünglichen Sinn der Sage trennen. Denn dieser kann nicht in einer Allegorie bestanden

1) Mendl am oben genannten Ort: Allgem. Zeitung des Judentums, 55. Jahrg. (1891), Nr. 33 u. 34, besonders S. 401.

2) Neubaur a. a. O. S. 52, Anacker a. a. O. S. 145, Sörgel a. a. O. S. 5 ff.. Kirchl. Handlexikon I, S. 1396.

haben, für die sich die Wahl der Eigennamen in ihrer Besonderheit kaum erklären ließe, und nicht in einer volkstümlich entstandenen Personifikation, für die sich in der populären jüdisch-christlichen Midrasch- und Legendenliteratur trotz des bei Schudt zitierten Verses aus Prudentius kaum Parallelen finden. Die nachmalige Ausschmückung, die poetische Vertiefung und die dogmatische Verwertung können solche Auslegungen gebildet oder ähnliche Gedankengänge mit der ursprünglichen Sagenform verwoben und verschweißt haben, wobei allerdings die apologetische Benutzung des Ahasver und die speziell protestantische Theologie seiner Disputationsäußerungen für einen Vertreter des jüdischen Volkes nicht recht geeignet sind. Das größere Publikum und die schöngeistige Symbolisierung haben dann diese Auslegung mit besonderer Vorliebe betont und gepflegt und aus dem Nebenzug des Ganzen, den die Beziehung auf das Judentum bildet, den Hauptinhalt gemacht. Aber den Ursprung der Sage geben ebensowenig germanische Mythen wie allegorische Personifikationen, ihn kann auch weder das Auftreten vagabundierender mittelalterlicher Handelsjuden bilden, die trotz aller rassenmäßigen Ähnlichkeit höchstens das Kolorit, aber nicht den Stoff der ganzen Ahasverusfigur liefern konnten, noch ist die ganze Erzählung etwa als Umschreibung der Qualen eines ruhelosen Gewissens gleich einer veränderten Orestesgestalt aufzufassen [1]). Mit alldem berührt man wohl mitwirkende Nebensachen, aber deckt nicht den Mutterboden der Gesamtbildung auf. Auf den ursprünglichsten Sinn und die Entstehungsgeschichte der ganzen Sage wird man nur schließen können, wenn man das Verhältnis ihrer einzelnen abweichenden Formen zueinander im besonderen betrachtet und die Eigennamen und Einzelzüge der Erzählungen einer genaueren Auslegung unterzieht.

Dabei stellt sich zunächst die Frage ein, ob die Gestalten der Cartaphilus-Buttadeuslegenden und des Ahasverusvolksbuches ursächlich miteinander zu vereinerleien sind. Sehr große Ähnlich-

1) Die beiden letzten Auffassungen traten mir bei einer Vortragsdiskussion besonders lebhaft entgegen; vgl. auch das oben gegebene Zitat von Bäßler.

keiten sind vorhanden: das Vorgehen gegen den der Kreuzigung nahen Jesus, das Verurteilungswort Christi, die ewige Dauer der Strafe und die spätere Bekehrung. Aber andere Sagenzüge sind verschieden. Der eine erscheint zunächst wenigstens — wie es schon Lessing [1]) ausgedrückt hat, und auch außer ihm Dröscher und später Bertheau [2]) betonen — als ein ewiger Heide, der andere als ein ewiger Jude. Des einen Strafe ist die Unfähigkeit zu sterben, des andern Strafe ist die Ruhelosigkeit. Den ersteren hält man — wenigstens in den vergröberten Sagenformen — gefesselt, den andern jagt sein Fluch durch die Welt. Auch der zeitliche Abstand der Berichte voneinander ist auffallend; für den deutschen Boden scheint das Volksbuch von 1602 einen Neuanfang zu bedeuten, und eigentümlich kann auch scheinen, daß selbst Antonius Margarita in seiner antisemitischen Hetzschrift „Der ganze jüdische Glaube" aus dem Jahre 1530 keine Erwähnung dieser Sage hat.

Aber dieser letzte Einwand kann sogleich durch die Beobachtung entkräftet werden, daß auch in einer von der Ahasverussage durchsetzten Zeit Eisenmenger in seinem „Entdeckten Judentum" vom Jahre 1711 diese Sage nicht erwähnt, und der zeitliche Abstand der einzelnen Sagenformen ist gerade durch die neuesten Auffindungen verschiedener Sagenberichte bedeutend verringert. Cartaphilus- und Buttadeuslegenden finden sich nicht nur im 13., sondern auch im 14. und 15. Jahrhundert, und besonders in Italien ist der Angreifer Jesu eine zweifellos durch viele Geschlechter volkstümliche Figur gewesen, die den Konnex zwischen den Berichten des Roger von Wendower und des Paulus von Eitzen sehr wohl herstellen kann. Auch sind in den einzelnen Darstellungen des unbedingt zusammengehörigen Sagenkranzes von Cartaphilus-Buttadeus so viele Unterschiede, daß die noch außerdem zwischen ihnen und der Ahasverusgeschichte bestehenden Differenzen ebenfalls nicht entscheidend werden. Und wenn auch die Auffassung des Cartaphilus als Heiden und Prätorianers

1) Lessing, Werke, Ausgabe Hempel Bd. XIX, S. 553.

2) Bertheau in Haucks Real-Enzyklopädie 3. Aufl., Bd. IX (1901), S. 594.

gewiß vorgeherrscht hat, so zeigt die Lesart in der Chronik des Mönches von Ferraria aus dem 13. Jahrhundert demgegenüber, daß man auch schon damals den Verfolger Christi gelegentlich als Judaeus schilderte und die Lessingsche Pointierung des Gegensatzes der Berichte daher sicherlich zu einseitig und scharf ist. Und so scheint es zweifellos zu sein, daß für die sachliche Beurteilung alle diese Sagenformen zusammengehören, und daß auch die Skepsis, mit der noch König [1]) diese Zusammenordnung von Cartaphilus und Ahasverus betrachtet, aufzugeben ist.

Aber welchen Anlaß ihrer Entstehung haben diese Legenden? Am ehesten kann man vielleicht aus der Deutung der in ihnen vorkommenden Eigennamen eine Antwort auf diese Frage erhoffen, weil diese Eigennamen wohl am deutlichsten die Verknüpfung dieser Sagen mit anderen geschichtlichen oder legendären Überlieferungen aufzeigen; und deshalb ist auch der Namensdeutung der Sagenfiguren eine große Menge von Scharfsinn besonders in dem faszinierend hypothesenreichen Buche von Paulus Cassel gewidmet worden.

Die Deutung des Namens Buttadeus ist am einfachsten. Da buttare italienisch „schlagen" heißt, ist Buttadeus „einer, der Gott schlägt". Diese, wie oben bemerkt, schon einmal im 15. Jahrhundert gegebene Erklärung zeigt, wie der Name der Sage sachlich entsprechend gebildet wurde, und ist fraglos richtig. Abzulehnen ist deshalb die höchst willkürliche Deutung Grässes [2]), Buttadeus sei gleich Ben Thaddai, wobei mit Thaddai der bekannte Apostel gemeint sei, in dessen Sagen sich übrigens auch nicht die geringste Ähnlichkeit mit der Geschichte des Buttadeus findet [3]). Abzulehnen ist ferner die Erklärung Neubaurs, der das Wort Buttadeus [4]) von פַּד „Mutterbrust" ableiten und daher in ihm eine Bezeichnung des Jüngers, der an Jesu Brust lag, in Korrespondenz mit der von ihm gebotenen, bald zu er-

1) König, Ahasver S. 23.

2) Grässe a. a. O. S. 127.

3) Vgl. Riehm, Handwörterbuch zum biblischen Altertum ² I (1893), S. 810.

4) Neubaur a. a. O. S. 110.

wähnenden Cartaphilusdeutung erblicken wollte. Abzulehnen ist schließlich die Annahme Cassels, daß Buttadeus nichts anderes als Buddha bedeute, der Pilgerlehrer, dessen Fußspuren berühmt seien. Dies alles sind gekünstelte Hypothesen, die die einfache Worterklärung des Namens mit Unrecht komplizieren [1]).

Auch der spanische Name des Ewigen Juden, Juan Espera en Dios, „Johannes, der seine Hoffnung auf Gott setzt“, macht keine Schwierigkeiten; der versöhnlich religiöse Endzweck der Legende, die in dieser Form eine schließliche Erlösung des Ruhelosen besonders betont haben muß, ist hierbei namenbildendes Moment. Ebenso scheint der Name des zu Brüssel im Jahre 1640 die Rolle Ahasvers darstellenden Isaak Laqedem durchsichtig. Fast einstimmig wird nämlich das zweite Wort dieses Namens mit dem hebräischen קֶדֶם, „die Vorzeit, der Osten“ zusammengebracht und das Ganze als „Isaak aus der Vorzeit“ oder „Isaak aus dem Osten“ gedeutet. Die dativische Konstruktion des zweiten Namensbestandteils kann dabei allerdings etwas auffällig erscheinen, und Cassel lehnt deshalb die gebräuchliche Deutung ab und versucht das Laqedem mit dem hebräischen Verbum הלך zusammenzubringen und in Anknüpfung an die Wortbildung laquai Laqedem als der „Läufer“, der „Wanderer“ zu übertragen, ebenso wie er den gelegentlich einmal für den Ewigen Juden gebrauchten Namen Michob Ader als „ewiger Wanderer“ auffassen will [2]). Aber die sprachliche Härte der dativischen Wortverknüpfung ist bei der mittelalterlichen Ungenauigkeit hebräischer Sprachkenntnisse nicht verwunderlich, und deshalb wird Gaston Paris [3]) recht haben, wenn er urteilt: „le nom a du être fabriqué par quelqu'un qui avait une teinture d'hébreu“, und es wird, schon in Rücksicht darauf, daß dieser Isaak Laqedem als besonders alt aussehender Mann geschildert wird, an der gebräuchlichen Erklärung „Isaak aus der Vorzeit“ festzuhalten sein. Daß der Vorname Isaak dabei als gebräuchlicher jüdischer Name zur Charakteristik seines

---

1) Cassel, Ahasver S. 51.

2) Cassel a. a. O. S. 52—53.

3) G. Paris, Légendes du moyen âge p. 177.

Trägers als Israeliten ziemlich willkürlich gewählt ist, kann keine weiteren Schwierigkeiten machen.

Viel umstritten und unklar ist indessen die Ausdeutung des wichtigen Namens Cartaphilus. Abgesehen von der unmöglichen Behauptung Grässes [1]), daß das Wort Cartaphilus „aus dem Armenischen und Griechischen zusammengesetzt" sei, sind zwei Erklärungen des Namens vorhanden. Die eine, die Neubaur für zweifellos ansieht, die aber auch Violet, Schöbel, Paris und andere vertreten [2]), knüpft an die altchristliche Erzählung von der Unsterblichkeit des Apostels Johannes an, die aus den Stellen Joh. 21, 21 f. und Mark. 16, 18 gefolgert wurde. Von ihr handeln Augustin, Ambrosius, Epiphanius, Ephräm und Hippolyt [3]), sie bildet, gleich der Annahme eines ewigen Fortlebens des Enoch und Elia, einen beliebten Sagenstoff der alten Legende, der auch an den Figuren der Chidher und des eigentümlich an die Ahasverusgeschichte erinnernden Samiri Paralleltypen besaß [4]). Ja, noch im 17. Jahrhundert wurde dieser Johannesglaube von einem Betrüger zu eigennützigen Zwecken mißbraucht, und noch im Jahre 1665 hat Magister Sebastian Mitternacht ein umständliches Buch über Joh. 21, 22 geschrieben, in dessen neunzehnter Disputation er auch die Sage vom Ewigen Juden — allerdings ablehnend — behandelt [5]). Auf diese Johannessagen soll nun die Namensbildung Cartaphilus zurückweisen und als Ableitung von *κάρτα φίλος* „sehr geliebt" den Jünger, den der Herr lieb hatte, bezeichnen. Für diese Deutung kann die Tatsache sprechen, daß auch in den anderen Bezeichnungen des Ewigen Juden der Name Johannes bekanntlich häufig vorkommt,

1) Grässe a. a. O. S. 127.

2) Neubaur a. a. O. S. 11 und Anm. Violet in der Zeitschrift „Nord und Süd" Band 37, S. 234.

3) Die Stellen siehe bei Cassel a. a. O. S. 27 ff.

4) Nach einer Koransage soll Mose den Verfertiger des goldenen Kalbes, Samiri, zur ewigen Wanderung verurteilt haben (vgl. Ernst Müller a. a. O. S. 147 f.). Zu Chidher vgl. Rückerts gleichnamiges Gedicht (Werke, Ausg. Cotta II, 173 f.)

5) Nach Strobl a. a. O. S. 532.

daß Jan Roduyn, die von Jan Aertsz von Mecheln überlieferte Namensform, vielleicht am ehesten als „Johannes von Rhodus“ zu erklären ist und damit wiederum auf den Sagenkreis des Apostels weist, und daß schließlich auch das Amt des Türhüters oder die Verbindung mit dem römischen Prätorium, die dem Cartaphilus von der Sage zugefügt wird, wenigstens mit der Johannesfigur sich dadurch verbinden ließe, daß nach Joh. 18, 16 der Apostel Johannes ein Gespräch mit der Türhüterin des hohenpriesterlichen Palastes geführt hat. Aber dem gegenüber steht doch die ganze Schwierigkeit der Annahme, daß ein Beleidiger Jesu, der in den meisten Überlieferungen der Sage jedenfalls nicht als Jude gekennzeichnet und wohl auch nicht als Jude vorgestellt ist, durch seinen Namen mit dem Lieblingsjünger Christi identifiziert werden sollte, und daß bei diesem Namen das entscheidende *μαϑητής* einfach weggelassen wäre. Das sonstige Vorkommen des Namens Johannes für den Ewigen Juden kann auch nur, wie König bemerkt [1]): „auf einer vermengenden Zusammenschau des durch die Jahrhunderte vermutlich auf Christi Herrlichkeitsreich harrenden Volkes Israel und des langlebigen Jüngers Johannes“ beruhen und braucht für die etymologische Deutung des Wortes Cartaphilus keine Entscheidung zu geben. Und so kann nicht geleugnet werden, daß die Ableitung dieses Namens von *κάρτα φίλος* bei aller zunächst bestehenden Genialität der Auffassung keine ganz befriedigende Lösung der auftauchenden Fragen gibt.

Anders deutet den Namen Cartaphilus daher auch eine zweite Anschauung, die wohl am genauesten von Cassel ausgeführt und nach ihm von Strobl übernommen ist, aber auch z. B. sich bei Mendl [2]) wiederfindet und ebenfalls, wie aus einer mir durch die Güte von Herrn Professor Brann übermittelten brieflichen Notiz ersichtlich, von Simonsen in Kopenhagen geteilt wird. Diese Forscher erklären Cartaphilus als eine Umformung des

---

1) König a. a. O. S. 23.

2) Cassel a. a. O. S. 38. Strobl a. a. O. S. 536. Mendl a. a. O. S. 400.

Wortes χαρτοφύλαξ und erinnern daran, daß dieser Ausdruck die Bezeichnung eines berühmten byzantinischen Amtes, des Archivars, gewesen sei und damit, entsprechend dem arabischen du-l-kitabi das Judentum als Archivar der heiligen Schriften bezeichnet wäre. Der Orientalist Lotteris hat nachgewiesen, daß χαρτοφύλαξ geradezu als Gemeinname einer Gelehrtenklasse in Jerusalem gebräuchlich war, und Mendl folgerte aus dieser Lage, daß Cartaphilus den gelehrten, für die Christen so verhaßten Pharisäer bezeichnen könne. Türhüter sei dieser Cartaphilus, weil, wie Cassel ausführt, die Juden in der Erzählung der Kreuzigung Jesu nicht das Richthaus betraten, sondern an der Tür verblieben, vielleicht auch deshalb, weil das Haus Israel den Herren, den Römern, wie ein Sklave diente. Und Simonsen bezieht sich, unter Erwähnung, daß Wessolofsky bereits χαρτοφύλαξ mit „Türhüter des Prätoriums" erkläre, auf eine in dem Werke von Juster: Les Juifs dans l'empire romain [1]) zitierte Stelle des Kirchenvaters Asterius von Amasea, in welcher dieser die Juden gegenüber den Christen, die Erben der göttlichen Verheißungen seien, nur als Kartophylakes bezeichne. So sei also in dem Namen Cartaphilus das Judentum nur als Schriftbewahrer, dem wohl die heiligen Schriften zur Behütung übergeben seien, dem sie aber eigentlich nicht gehörten, dem Christentum als dem eigentlichen Schriftbesitzer entgegengeordnet und dadurch schließlich ein dogmatisch-christliches Werturteil gefällt.

Wie geistvoll diese Cassel-Simonsensche Deutung ist, leuchtet ein. Trotzdem hat aber auch sie viel Bedenkliches. Zunächst ist die Veränderung von Cartaphilus in Chartophylax etwas stark willkürlich, zumal dabei das wichtige Wort φύλαξ in das bei vorliegender Deutung absolut ungeeignete φίλος verballhornisiert wäre. Sodann ist die Gestalt eines Türhüters vom Prätorium für die Personifikation des Judentums an sich höchst ungeeignet. Weiterhin klafft zwischen dieser Gestalt und der des Johannes Buttadeus bei solcher Auffassung ein breiter, kaum zu überbrückender Riß, da Buttadeus fraglos eine Einzelperson und

---

1) Jean Juster, Les Juifs dans l'empire romain (1915), p. 44.

nicht den Repräsentanten eines nach dogmatischen Rücksichten bezeichneten Volkes darstellen soll, wie schon sein Name beweist. Und schließlich wird die bei aller Einseitigkeit doch im Prinzip nicht unrichtige Lessingsche Unterscheidung des ewigen Heiden und ewigen Juden bei dieser Cassel-Simonsenschen Deutung geradezu auf den Kopf gestellt. Wäre der Name Cartaphilus aus solchen Erwägungen entstanden, so wäre er erschreckend undeutlich gebildet, und die in der Notiz des Roger von Wendower vielleicht zugrunde liegende Anlehnung der Figur des einstigen Angreifers und späteren Bekenners Jesu an einem irgendwie und irgendwann einmal existierenden armenischen Eremiten und Wundertäter, wie sie Strobl [1]) möglicherweise nicht mit Unrecht, für annehmbar hält, schien ganz ausgeschlossen zu sein.

Aus solchen Gründen kann ich die beiden gebräuchlichen Erklärungen des Namens Cartaphilus nicht für richtig halten und möchte mir gestatten, meinerseits auf eine andere Betrachtungsweise hinzuführen. Noch ziemlich unerklärt ist die Tatsache, daß der Bekehrer des Cartaphilos nach der Sage derselbe Ananias ist, der nach Akt. 9, 10 ff. den Apostel Paulus getauft hat. Wenn man nun, was trotz der mehrfach genannten Angabe des Mönches von Ferraria im allgemeinen doch wohl richtig ist, annimmt, daß die meisten Erzählungen über Cartaphilus diesen als Heiden betrachten, so wäre eine Parallelisierung des Paulus als des Christusverfolgers aus den Juden und des Cartaphilus als des Christusangreifers aus den Heiden, die später beide bekehrt wurden, nicht unmöglich. Nun hieß Paulus mit seiner hebräischen Namensform Saulus, das, von שָׁאַל „erbeten“ abgeleitet, „der Erbetene“ bedeutet. *χαρτός* heißt im Griechischen „erfreulich, erwünscht“. Könnte da nicht Cartaphilus vielleicht als *χαρτοῦ φίλος*, der Saulusfreund oder etwa im zweiten Bestandteil mit *φύλη* zusammengebracht, der Saulusstammgenosse heißen? Auch gegen diese Deutung lassen sich gewiß starke Einwendungen erheben, das Alpha der zweiten Silbe müßte eher ein Omega sein, und *χαρτός* ist eine wenig gebräuchliche Vokabel. Und ich stelle

1) Strobl a. a. O. S. 534.

diesen Lösungsversuch auch nur als Hypothese, nicht als Behauptung auf. Aber die Einfügung des Ananias in den Sagenkreis des Ewigen Juden bleibt ohne Anknüpfung an die Paulusgestalt unerklärlich; der Taufname des Cartaphilus Joseph braucht dann nicht, wie Grässe meint, einer sonderbaren Verwechselung mit Joseph von Arimathia zu entstammen [1]), sondern könnte eher eine Anlehnung an den benjaminitischen, dem Stamme Joseph besonders nahestehenden Stammbaum Pauli bilden. Vielleicht ist auch die Tatsache heranzuziehen, daß, wie einmal Graetz [2]) angibt, in dem Buch „Der türkische Spion" vom Jahre 1644 der Ewige Jude Sieur Paula Marrana genannt wird, und vielleicht trifft die Empfindung Anackers [3]), der gelegentlich von der Bekehrung des Ewigen Juden sagt, sie sei der Bekehrung Pauli vergleichbar, das Richtige. Wohl sind diese Beziehungen in den späteren Formen der Sage ganz zurückgetreten und wirken höchstens neben den Vorstellungen, die in der Gestalt des unsterblich fortlebenden Jüngers Johannes von Einfluß sind. Aber in der Namensbildung dieses Gegners Jesu zeigen sich vielleicht noch ihre Spuren und zeichnen, nicht unberührt von der Gestalt des Knechtes Malchus, den die spätere Sage Markus nannte und vielleicht mit Johannes Markus und schließlich mit Johannes vermengte, einen feinen paulinisch-johanneischen Zug in die Geschichte von Cartaphilus, dem Saulus der Legenden des Ewigen Juden.

Und möglicherweise läßt sich auch entsprechend dieser Anschauung schließlich [4]) der Name des Ewigen Juden erklären, der an sich der bekannteste und in sich der rätselhafteste aller ist: Ahasverus. Denn damit ist natürlich die Wahl des Namens nicht etwa erklärt, wenn Grässe [5]) einfach schreibt: „Der Name

1) Grässe a. a. O. S. 100.

2) Vgl. The Jewish Encyclopedia Bd. XII, S. 462 f.

3) Anacker a. a. O. (Saat auf Hoffnung, 23. Jahrgang 1886), S. 135.

4) Der von Grässe in seinem Artikel in Ersch und Grubers Enzyklopädie Bd. 39, S. 287 ff. und in seinem Buche S. 127 angeführte Name des Ewigen Juden Gregorius beruht, wie Gaston Paris (Légendes du moyen âge p. 179) nachgewiesen hat, auf einem Mißverständnis.

5) Grässe a. a. O. S. 127, Anm. 39.

Ahasverus ist persischen Ursprungs". Und auch damit, daß man darauf hinweist, wie in einigen Bibelstellen, im Estherbuch, in Esra 4, 6, Dan. 9, 1 und im Septuagintaschluß von Tob. 14, 15 Ahasver, griechisch teils (LXX Esra A, 2, 15 und Esther) Ἀρταξέρξης, teils Ἀσσούηρος (Dan. 9, 1) oder Ἀσύηρος (Tob. 14, 15 LXX) genannt, als Name von persischen Königen auftritt, kommt man nicht viel weiter. Denn es bleibt höchst erstaunlich, daß der Name, welcher an einigen Stellen des Alten Testamentes einen persischen König bezeichnet, dem Ewigen Juden zugeteilt wird. Daß er sich sonst besonderer Beliebtheit erfreut hätte, ist eine unbeweisbare Behauptung, und auch die Angabe Sörgels [1], „daß Ahasverus auch als Vorname im 17. Jahrhundert nicht unbekannt gewesen sei", wird durch die 6 bis 7 Belegstellen aus Simon Dachs Dichtungen, die Sörgel anführt, nicht genügend gestützt, denn schon König [2]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Stellen bei Simon Dach eher nach als vor dem ersten Auftreten der deutschen Ahasverussage anzusetzen seien und daher, wenn auch solche Personennamen nicht gut nach dem Muster der Ahasverusfigur gewählt sein können, doch die Wahl dieses Namens für jene einzigartige Sagengestalt nicht zu erklären vermögen. Auch die Behauptung, daß Ahasver eben der Judenfeind par excellence wäre und daher als Name für den Christusfeind par excellence gebräuchlich geworden sei, ist unbegründet. Denn in den genannten Bibelstellen tritt Ahasver in solcher Eigenschaft durchaus nicht auf, und auch im Estherbuch steht der König für einen derartig typischen Namensgebrauch zu weit zurück. Ja auch wenn Ahasver in der späteren Sage irgendeine Rolle spielt, so liegt sie nie auf einem für die Sage vom Ewigen Juden irgend ertragreichen Gebiet. Eisenmenger [3]) erzählt nur eine kleine Skandalgeschichte über Ahasvers Verhältnis zu Esther; die jüdische Legende [4]) kennt ihn als Weltherrscher, über dessen Weis-

1) Sörgel a. a. O. S. 13f.

2) König a. a. O. S. 19f.

3) Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 452f.

4) The Jewish Encyklopedia Band I, S. 284f.; Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums (1896) I, S. 65f.

heit oder Torheit die Rabbinen gestritten haben, der wankelmütig und treulos war. Er wollte auf Salomos Thronsessel sitzen und beging dadurch, daß er goldene Sessel aus dem jüdischen Tempel zu seinem Feste nahm, einen Frevel gegen Gott und die Juden. Er soll auch in jüdischen Chroniken gelesen haben und zählt mit Gott, Nimrod, Joseph, Salomo, Ahab, Nebukadnezar und Alexander zu den acht Königen, die die ganze Welt beherrschten, wie auch sein Palast mit lauter Gold und Edelsteinen ausgelegt gewesen sein soll. Alles dies aber sind Züge, die mit der Gestalt des Ewigen Juden gar keine Beziehung haben. Und auch Louis Ginzberg [1]) charakterisiert noch jüngst in seinem Buch „The legends of the Jews" den Ahasverus der jüdischen Sage zwar als töricht, grausam und lüstern und sagt von ihm: Ahasuerus is the prototype of the unstable foolish ruler .. With his stupidity Ahasuerus combined wantoness; aber irgendwelche Züge, die an die Figur des Ewigen Juden erinnern, finden sich auch hier nicht. Wenn also Schöbel meint [2]), daß Ahasver in der Sage vom Ewigen Juden gleich Xerxes einen Antagonisten aller abendländischen Kultur bedeute, und hinzufügt: „Nous pouvons, je crois, légitimement conjecturer que la légende a imposé le nom de Xerxes ou Ahasvère au Juif errant pour marquer par là qu'elle accumulait sur la tête de ce maudit toute la haine de celui qui avait juré d'anéantir notre Occident en détruisant Athènes": so ist dies ebenso unbewiesen, wie die Anschauung von Magnin, der in seinen Causeries et méditations die Ahasverussage mit der Legende verknüpft, daß das Kreuz Christi von der Kaiserin Helena durch den Hinweis eines alten getauften Juden Judas-Quiriacus gefunden worden sei [3]).

Infolge dieser Schwierigkeiten, die Wahl des Namens Ahasverus für den Ewigen Juden aus dem biblischen Gebrauch des Wortes zu erklären, haben sich nun mehrere Forscher bemüht, andere Gründe dafür ausfindig zu machen. Ganz eigentümlich

---

1) Ginzberg, The legends of the Jews (1913) Band IV, S. 379 ff.

2) Schöbel, Légende du Juif errant (1877).

3) Vgl. G. Paris a. a. O. S. 133 f.

geht dabei wieder Paulus Cassel vor [1]). Er knüpft an die bekanntermaßen zu ihrer Zeit weitverbreiteten Nerosagen an, in denen dieser Kaiser als Antichrist gedacht sei und darum als Antityp zum wiederkehrenden Christus nicht sterben dürfe. Ahasver sei nun dieser Nero „freilich in der historisch-bildlichen Art, wie sie in der altchristlichen und jüdischen Gemeinde bräuchlich war". In Apok. 13 seien nämlich die bekannten zwei Tiere des Abgrundes genannt, durch die der Name Neros verhüllt angedeutet werden sollte. Die Zahl des zweiten Tieres betrage dabei 666. Diese Zahl deute in Buchstabenwerten aber auf das altbiblische Vorbild eines grausamen Verfolgers und Feindes des Gottesvolkes, auf den Haman des Estherbuches, da der Buchstabenwert der Worte המן רשעא „der ungerechte Haman" 666 betrage. „Wenn aber das eine Tier als Haman vorgestellt wird, so kann das andere nur als Ahasver gedacht werden. So tat man auch, denn daher erklärt es sich, daß unter dem Namen Ahasverus der nicht sterben könnende wunderliche Mann in der Sage Platz gegriffen hat". So wäre also Nero das Vorbild des Ahasver, Ahasver wäre ein umgetaufter Nero. Doch ist diese Konstruktion Cassels falsch. Dies ergibt sich schon daher, daß, wie bekannt, es sich in Apok. 13, 16 nicht um die Zahl des zweiten, sondern des eben vorher genannten ersten Tieres handelt, daß diese Zahl ferner, wie längst erwiesen, den Namen Nero selbst umschreibt und die ganze Casselsche Auslegung überhaupt unheimlich gekünstelt ist. Mit Recht sagt König von ihr [2]): „Welcher überaus fernliegende Gedanke wäre es auch, den Blutmenschen Nero mit dem relativ unschuldigen, auch im Estherbuche gegen die Juden nicht aus eigener Initiative vorgehenden Ahasverus gleichzusetzen? Welcher kolossale Schritt endlich aber würde es gewesen sein, von diesem angeblichen Ahasverus-Nero den Namen des wandernden Juden zu entlehnen!"

Ist aber aus vorliegenden Ursachen Cassels Deutung des Ahasverusnamens abzuweisen, so wird auch der Erklärung Kö-

1) Cassel a. a. O. S. 32ff.

2) König a. a. O. S. 21.

nigs nicht beizustimmen sein [1]). König erinnert daran, daß im jüdischen Ritual beim Purimfest seit alters das Estherbuch verlesen wurde und zugleich eine Verfluchung aller Andersgläubigen stattfand. Bei diesem Feste sei infolgedessen auch häufig ein sehr herausforderndes Purimfestspiel, das sogenannte Ahasverusspiel, aufgeführt worden, welches so Anstoß erregend gewesen sein muß, daß der Vorstand der Frankfurter Gemeinde im Jahre 1708 seine Aufführung verbot und sämtliche gedruckte Exemplare des Spieles verbrennen ließ. „Wenn“, fährt nun König fort, „angesichts dieser Persiflagen, die da alljährlich im März — am 14. und 15. Adar der Juden, also kurz vor dem christlichen Karfreitag — durch Wort und Mimik am religiösen Standpunkt der Nichtjuden geübt wurden, einer von diesen auf den Gedanken gekommen wäre, ein Gegenbild dazu zu zeichnen, so würde dieser Plan keineswegs unbegreiflich sein. Er konnte ihnen auch einen Ahasverus vorführen wollen, aber einen, der seine frühere spöttische Reaktion gegen den Leidensträger Jesus hinterher tief bedauert“. Diese Erklärung Königs wirkt zunächst bestechend und könnte vielleicht auch richtig sein. Doch operiert sie mit einer uns nicht erhaltenen und daher unfaßbaren Größe, da wir den eigentlichen Inhalt der Ahasverusspiele selbst nicht kennen und nur auf Rückschlüsse angewiesen sind, und ferner scheint, nach einer Bemerkung von Karpeles in der Nationalzeitung [2]), die auch König anführt, und auf die er seine ganze Hypothese stützt, in jenen Purimstücken Haman und nicht Ahasver die Hauptrolle gespielt zu haben, während das Ahasverusspiel selbst vielleicht eher eine besonders rohe Hanswurstkomödie als ein antichristliches religiös-polemisches Satyrspiel gewesen zu sein scheint. Und schließlich wird die Aufhebung dieses Spiels erst im Jahre 1708, die Sage des Ewigen Juden mit seinem Ahasverusnamen aber schon 1602 erwähnt, so daß auch die chronologische Abhängigkeit recht fraglich ist.

Von all dem bewogen, kann ich bei Betrachtung der Gründe, die die Wahl des Ahasverusnamens für den Ewigen Juden be-

1) König a. a. O. S. 17ff.

2) Karpeles, Das Theater bei den Juden, Artikel in der „Nationalzeitung“ vom 13. April 1889.

wirken konnten, schließlich nur Simonsen beipflichten, der, übrigens auch unter Ablehnung der Königschen Deutung, von diesem Namen sagt [1]): „daß er nach dem alten Perserkönig benannt sei, ist ausgeschlossen". Aber woher kommt dann der Name? Daß er, wie Pierre Dupont behauptet [2]), einfach eine Korruption von Cartaphilus sei, ist ebenso unmöglich, wie die schon oben erwähnte Anschauung von Karl Blind [3]), daß er als As-Vidar, Gott Vidar, die deutsche Gottheit, die Ragnarök überlebte und den Fenriswolf tötete, zu erklären sei. Aber auch der von Simonsen gegebene Erklärungsversuch kann nicht genügen. Simonsen greift darauf zurück, daß bei Christen des 16. und 17. Jahrhunderts der Vorname Assuerus-Asser öfters zu belegen sei und auch Ahasver in lateinischen und griechischen Bibelübersetzungen bisweilen Assuerus laute. So könne der Name des Ewigen Juden im Volke Asser geheißen haben und erst von irgendeinem Gelehrten in Ahasver geändert worden sein. Dieser Name Asser für den Ewigen Juden ließe sich aber vielleicht darauf zurückführen, daß die Tochter des Patriarchensohnes Asser, Serach genannt, nach jüdischem Volksglauben ewiges Leben haben solle, oder auch darauf, daß im 16. Jahrhundert ein jüdischer, auch in Christenkreisen bekannter Pseudomessias aufgetreten sei, der Asser geheißen habe. Doch scheint schon die Voraussetzung, daß Ahasver ein verkünstelter Asser sei, sehr gesucht. Sodann ist die Assertochter Serach nur an wenigen jüdischen Stellen genannt, während die Namengebung des Ewigen Juden sicher kein Werk mittelalterlicher Juden, sondern eine Tat mittelalterlicher Christen ist. Und schließlich war der im Anfang des 16. Jahrhunderts auftretende Pseudomessias Ascher Lämmlein sicher mehr unter seinem Nachnamen als seinem Vornamen bekannt, wie schon in einer bei Grätz [4]) abgedruckten Quelle aus dem Umstand hervorgeht, daß diese, der Judenspiegel von 1507, den Pseudomessias

1) Simonsen in der Festschrift für Cohen S. 299f.

2) Nach Schöbel a. a. O. S. 32, Anm. 1.

3) Nach Encyclop. Britannica XIII, p. 673 sqq.

4) Diese auch von Simonsen selbst zitierte Stelle ist Grätz, Geschichte der Juden. 3. Aufl. Bd. IX (1891), S. 527.

nur als Judaeus quidam nomine Lemmel, ohne Erwähnung seines Vornamens Asser, einführt.

Aber gibt es keine andere Möglichkeit, den Ahasverusnamen des Ewigen Juden zu erklären? Ich möchte eine Anschauung aufnehmen, die König im Vorbeigehen berührt aber sogleich ablehnt und die auch schon Andersen in seinem mir allerdings unbekannt gebliebenen „Ahasver" bietet. Sie faßt Ahasverus als verus Ahas auf. Ein wahrer Ahas könnte der Gegner Christi wohl heißen. Man darf dabei an das Jesaia 7 Erzählte erinnern. Hier tritt Ahas dem Jesaia als der Zweifler entgegen, der von den Worten des Propheten und der durch sie angekündigten Hilfe Gottes für Israel nicht überzeugt ist. Dort, in der Sage vom Ewigen Juden, steht Ahasver Jesu gegenüber, ohne von der Predigt Christi und von der Liebe Gottes überzeugt zu sein. Hier wird von Jesaia dem Ahas angedroht: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (V. 9), eine durch die protestantisch-dogmatische Verwertung gerade in dieser Form, auch ohne Rücksicht auf den Urtext, sehr populäre Stelle, und dort ist die Strafe für den Unglauben die Ruhelosigkeit. Hier wird in V. 14 der wieder besonders im Wortlaut des Luthertextes bekannte Ausspruch von der Jungfrau gegeben, die einen Sohn gebären soll, und dort handelt es sich für den christlichen Hörer der Sage um den wahren Immanuel, der seinen Gegner findet, wobei vielleicht noch anzumerken ist, daß nach einer durch Schudt [1]) überlieferten Rezension der Sage der in einem Gewölbe gefesselte Cartaphilus zur Zeit des Leidens Christi zu fragen pflege, ob die Weiber noch Kinder gebären, weil der Herr ihm gesagt habe, er solle bleiben, so lange die Weiber auf Erden Kinder gebären würden. Wenn man also in einem Freunde der Sache Jesu nach bekanntem Sprachbrauch und in Anlehnung an Joh. 1, 47 bisweilen einen verus Israelita [2]) sah, konnte man in einem Gegner

1) Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten I, 499.

2) Bonaventura hatte durch seinen Lehrer Alexander von Hales den Beinamen bekommen: verus Israelita in quo Adam non peccasse videtur. Vgl. Kurtz, Lehrbuch d. Kirchengeschichte. 13. Aufl. I. Band 2. Abteil., S. 220; zum Sprachgebrauch ist auch das volkstümliche „der wahre Jakob" zu vergleichen.

der Sache Jesu, der nicht bleiben durfte, weil er nicht geglaubt hatte, vielleicht einen verus Ahas erblicken. Freilich gebe ich zu, keine direkten Parallelen zu dieser Bezeichnungsart nennen zu können, und freilich ist sicher, daß Ahas in der jüdischen Sage keine besonders populäre Gestalt gewesen ist. Er galt hier zumeist als träge und götzendienerisch. Wohl sei er gegen die Propheten bisweilen ehrerbietig gewesen, aber er habe auch Schulen und Gotteshäuser geschlossen und gemäß seinem Namen, in dem das Zeitwort אחז stecke, habe er sich selbst am Heiligtum vergriffen [1]). Dies sind freilich keine dem Ewigen Juden besonders entsprechenden Züge, aber durch Beziehung auf Jes. 7, 9 würde eine Korrespondenz der Strafart mit dem Namen des Bestraften entstehen, die in den sonstigen Namenserklärungen durchaus fehlt und doch sicher Bedeutung hat und durch die der Name nicht so sehr eine Person als eine Gesinnung bezeichnen würde, so daß der auffällige Widerspruch leichter erträglich würde, daß der Träger eines Königsnamens ein Schuster sein soll.

Und möglicherweise ist auch die Form verus Ahas schon eine angeglichene Bildung. Vielleicht hat der älteste Name des Ewigen Juden in der Volksbuchrezension verus Ahab gelautet. Der Name dieses auch von der jüdischen Sage viel umsponnenen großen, aber abgöttischen Königs, der nach einer Talmudstelle auf die Tore Samarias schreiben ließ: „Ahab hat dem Gott Israels abgeschworen“, über den die Redensart ging „wer im Traum den Ahab sieht, sei der Strafe gewärtig“, über dessen schließliche Reue aber auch der Talmud streitet und ihn an einzelnen Stellen, wie im Traktat Sanhedrin, als Typus der Reue bezeichnet, während man ihn an anderen Stellen zu den Verdammten zählt [2]): dieser Ahabname wäre im Gegensatz zu dem nach bekannter Tradition als unsterblich gedachten Elia eine äußerst glücklich gewählte Bezeichnung des Ewigen Juden. Dann würde der Beleidiger des Herrn, der ohne Ende wie der ehrwürdige Elia leben

1) Hamburger a. a. O. I, 64 und Jewish Encykl. I, 280 sq.

2) Jewish Encyclopedia I, 280 sq. Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums I, 61 f. Ginzberg, The legends of the Jews. Bd. IV (1913), S. 185 ff.

sollte, in Antithese zu diesem mit dem Namen seines großen Gegners belegt sein, um seine Sünde und vielleicht zugleich auch seine Reue anzudeuten. Dann konnte er aber auch, wie es selbst in einigen jüdischen Schriften, z. B. Jerusch. Sanhedrin oder Tanna Elijahu Rabba, geschehen ist, mit Ahas, dem Gegner Jesaias im bedeutungsvollen siebenten Kapitel seines Prophetenbuches, verwechselt werden und aus Ahab verus ein Ahas verus und schließlich ein Ahasverus entstehen, wobei die Erinnerung an die biblische Gestalt einiger Perserkönige bei solcher Namensveränderung natürlich mitgespielt hat. Daß diese Anschauung unmöglich ist, wird man nicht behaupten können, daß sie fraglos richtig ist, sage ich selbst nicht im mindesten. Sie versucht nur, das Rätsel der Namen des Ewigen Juden aus Anklängen biblisch-protestantischer Kenntnisse zu lösen und ist vielleicht, wie die Deutung des Cartaphilusnamens, wenigstens des Überlegens wert.

Aber nun steht noch eine Frage aus, über die freilich die meisten Bearbeiter der Ahasverussage schweigend hinweggleiten und die doch der Hervorkehrung bedarf. Warum wird der Ewige Jude in der deutschen Form der Berichte als Schuster bezeichnet? Cassel [1]) urteilt auch hierüber wieder ebenso genial wie eigentümlich. In kabbalistischen Schriften des Mittelalters, so sagt er, komme das seltsame Gleichnis vor, daß der Metatron, das ist der kabbalistische Messias, wie ein תֹּפֵר מִנְעָלִים, ein Schuhmacher, der auf die wichtigen Nähte aufmerke, auf die Verbindung der Welten achthabe. Vielleicht solle, meint nun Cassel, deshalb in der Erwähnung des Schusterhandwerkes bei Ahasver der falsche dem echten Messias gegenübergestellt werden. Oder, fährt er weiter fort, vielleicht ließe sich noch eine andere Verbindung ziehen. Paulus sei bekanntlich Zeltarbeiter σκηνοποιός gewesen; da die damaligen Zelte aber aus Leder hergestellt worden seien, sei dies soviel wie Lederarbeiter oder Schuster. Der σκηνοποιός Paulus stände daher den Fischern, Schiffern usw. als den übrigen Aposteln gegenüber. Auch Theodoret spräche einmal geradezu von unseren Fischern und Zöllnern und jenem Schuster. Ja,

1) Cassel a. a. O. S. 60 ff.

Du Cange führe in seinem Glossarium Graecum p. 1404 aus einem Klostergedicht den Vers an:

> Die Sohlenmacherkunst die beste ist gewiß,
> Denn sie ist's, die Paulus der Apostel ausgeübt.

Ahasver sei ja nur ein Gegenbild des wandernden Missionars Paulus, wie dieser aus Liebe zu Jesu hingehe und keine Heimat habe, so laufe jener wegen seines Hasses gegen Jesus und fände keine Ruhe. Darum sei auch sein Beruf der gleiche wie der des Apostels, nämlich der Schusterberuf, von dem der Gerberberuf, mit dem in der Rezension von Brüssel der Ewige Jude in Verbindung käme, nur eine im Hebräischen gleichlautende Abart wäre. Die Anschauung Stackerjahns, der in den „Aberglauben und Sagen von Oldenburg" meint: „der Schuhmacher nahm Ärgernis an der Tätigkeit Christi, und daß er nicht auch bloß handarbeite wie er, ja er tadelte ihn, daß er auch andre zum Denken statt zum Schuhmachen heranzog", und die Annahme, daß der Ewige Jude in Rücksicht auf sein ständiges Wandern zum Schuhmacher gestempelt sei, lehnt Cassel, gewiß mit Recht, ab. Ich kann auch der Erklärung Heinrich Loewes [1]) nicht zustimmen, der auf den Umstand hinweist, daß öfters unförmig große Schuhe dem Ewigen Juden zugeschrieben worden seien, und fortfährt: „es darf nicht wundernehmen, daß sie noch heute in den verschiedensten Städten von Deutschland und Umgegend, wie z. B. in Bern und Ulm, gezeigt werden. Sie erinnern in jeder Weise, auch in bezug auf ihre Anfertigung, an die Schuhe des altgermanischen Gottes Vidar und sind zugleich der Schlüssel, warum die Sage aus diesem Juden einen Schuster und nicht etwa einen Handelsmann oder Wucherer gemacht hat." Diese Anknüpfung an den Vidarmythus ist sicherlich so gekünstelt, daß sie das Richtige kaum treffen kann; ob freilich Cassel mit seinen Vorschlägen glücklicher ist, wage ich auch nicht zu entscheiden. Die Beziehung auf den Metatron der Kabbala wird besser auszuscheiden sein, da schon die wohl fraglos christliche Entstehung der Ahasverussage eine Verbindung mit exklusiv jüdischen Vorstellungen von so verschwin-

---

1) H. Loewe a. a. O. (Jüd. Literaturblatt 2. Jahrg. 1892, S. 101).

bend geringer Ähnlichkeit mit der Figur des Ewigen Juden ausschließt. Daß die zweite, auch von Cassel selbst sichtlich bevorzugte Deutung auf eine Verbindung mit dem *σκηνοποιός* Paulus meiner Auffassung des Cartaphilusnamens, die in diesem eine Bezeichnung des Saulusfreundes oder Saulusstammgenossen erblicken möchte, sehr gut entsprechen würde, leuchtet ein. Und auch die sich vielleicht nahelegende Einwendung, daß dann der Schusterberuf schon dem Cartaphilus und nicht erst dem Ahasver zugeschrieben werden müßte, ließe sich durch die Annahme entkräften, daß der Stand des türhütenden Kriegsknechtes wohl aus einer Einwirkung der Malchus-Markusfigur heraus gewählt worden sei. Möglich bleibt auch, daß in der Wahl des Schusterberufes für Ahasver eine Erinnerung daran nachklingt, daß im Lateinischen [1]) sutor neben „Schuster" überhaupt den gemeinen Mann aus dem Pöbel bezeichnet, wie sich in dem Sprichwort ne sutor ultra crepidam ausdrückt, und daß also durch den Schusterstand ein abfälliges Urteil über den Gegner Christi angedeutet werden soll. Möglich bleibt schließlich, daß das altgermanische Wandermotiv, welches Wodanzüge in das Bild des Ewigen Juden hineinzeichnete und aus dem Nicht-sterben-können-den in Verschärfung der Strafe den Nicht-ruhen-könnenden machte, ebenfalls nicht ohne Einfluß war. Genaues und unbedingt Gültiges läßt sich hier so wenig, wie bei den Namensdeutungen der Sagenfigur, feststellen; die letzte Entscheidung ist schließlich Sache des wissenschaftlichen Gesamturteils oder des ästhetisch-literarischen Geschmackes, und die Hypothese bleibt auch hier die Poesie des Forschers.

Auf jeden Fall scheint die Gestalt Ahasvers eine Weiterbildung derjenigen des Cartaphilus-Buttadeus zu sein. Bei letzterer verflicht sich das schon in der Henoch- und Eliasage auftretende und auch außerbiblisch mannigfach nachweisbare Motiv des ewig Lebenden mit der apologetisch interessierten Figur eines Zeugen aus Jesu Leidenstagen. Der Kriegsknecht Malchus-Markus, von

---

1) Vgl. etwa H. Georges, Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch 7. Aufl. (1897), S. 2489.

dem vielleicht durch Verwechslung mit Johannes Markus einige Verbindungslinien zu dem ebenfalls für unsterblich geltenden Jünger Johannes führen, gibt Anlaß, einen Vertreter der römischen Gewalthaber und in dieser Auffassung auch des Heidentums zu bilden, der aus einem Angreifer ein Bekenner des Heilandes wird und so ungesucht in Ähnlichkeit zu Paulus tritt, woraus sich vielleicht sein Name Cartaphilus erklärt. Als bekehrter Römer legt er aber auch die Bildung der Figur eines bekehrten Juden nahe und kommt hierbei dem mittelalterlichen Empfinden entgegen, das im Judentum gleichermaßen den Feind und den Zeugen Christi erblickte. Ruhelos und verachtet wie sein Volk, aber ebenso zäh und dämonisch wie dieses erscheint nun die Gestalt des Ewigen Juden. Uralte Reste germanischer Mythen schillern in seiner Figur hindurch. Brocken exegetischer Halbgelehrsamkeit erstrecken sich spielerisch in seine Namensbildung und rücken ihn mit den Gegnern eines Jesaia oder noch ursprünglicher eines Elia zusammen. Der Parallelismus zu Paulus bestimmt vielleicht seinen Beruf. Ein träumerischer Hang zu eschatologischer Ekstase berührt sich mit banalem Antisemitismus. Gestalten krämerhafter Wanderjuden und Vorspiegelungen vagabondierender Betrüger wirken mit. Und die protestantische Orthodoxie stellt ihn gegenüber jenem Erzbischof aus Armenien als Kronzeugen ihrer dogmatischen Anschauungen hin und schwankt zwischen dem sittlichen Schauder vor dem Verächter Christi und der annehmlichen Zustimmung zum Apologeten der formula concordiae. Ein echter Ahab und Ahas, ein Ahab und Ahas, wie sie hätten sein sollen, ist der Ewige Jude zugleich. Und weil die verschiedenen Seiten seines Wesens den Gelehrten ebenso stark wie den schlichten Mann berühren, darum erlangt er allgemeinste Volkstümlichkeit. Das Tragische seiner Gestalt zieht immer wieder Dichter und Denker an, und als Schauer der Weltgeschichte, als Gegenpol des Nirwana, ist Ahasver heute noch genau so modern wie in den Tagen des D. Paulus von Eitzen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

War der Prophet Hosea eine geschichtliche Person?

Von

Prof. Dr. **Wilhelm Caspari** in Breslau.

Die Geschichtlichkeit aller Individualpropheten ist teils schon bestritten worden [1]), teils muß sie es sich wohl in Zukunft gefallen lassen, bestritten zu werden. Geschichtswissenschaft läßt sich nun einmal in ihren Aufgaben keine Beschränkung auflegen. Auch der Prophet ist nicht über den Meister. Einen sehr wesentlichen Anteil an der Bejahung der Geschichtlichkeit solcher Männer, die der politischen Geschichte und ihren verhältnismäßig früh ausgebildeten Systemen der Beurkundung ferner gestanden sind, wird immer die Vorstellbarkeit der über sie noch überlieferten Nachrichten übernehmen, an der Bejahung der Geschichtlichkeit des Hosea also die Vorstellbarkeit der Ehe und des Hausstandes nach den Nachrichten, die über beide auf uns gekommen sind. Was in dieser Hinsicht [2]) gesagt werden kann,

1) Jona, Nahum, Habakuk.

2) Siehe meinen Aufsatz „Die Nachrichten über Heimat und Hausstand des Propheten Hosea und ihre Verfasser", Neue kirchl. Zeitschr. 1915, S. 143 ff.

erweckt ein günstiges Vorurteil für die Beantwortung der Frage, ob es den Hosea gegeben hat, ist aber nicht für sich allein entscheidend, wenn diese Frage auf Grund ganz anderer Beobachtungen gestellt wird, z. B. auf Grund der Beschaffenheit des literarischen Nachlasses, der unter dem Namen des Hosea geht. Es ist neuerdings geurteilt worden, dieser Nachlaß setze eine Individualität, durch die er wenigstens zum Teil hervorgebracht sein müßte, nicht voraus. Es sei eben eine Anthologie von Sprüchen, die vor allem durch gleiche, aber von verschiedenen Verfassern beherrschte, literarische Form den Eindruck machen könne, von einer und derselben Hand zu stammen. Aber durch letzteren Eindruck werde die Erklärung der Sprüche dann doch nicht wirklich gefördert. Bestätigte sich dies, so wären die Bemühungen, die Geschichte der Ehe Hoseas vorstellbar zu machen, schließlich doch umsonst getan. Ist hingegen nach wie vor ein Bedürfnis vorhanden, den unter dem Namen Hoseas überlieferten Sprüchen eine besondere geschichtliche Individualität unterzulegen, so ergänzt es sich aufs schönste mit den im Hoseabuche bekundeten persönlichen Schicksalen, und es wird dann nicht leicht, die Annahme der Ungeschichtlichkeit Hoseas trotz dieses Zusammentreffens beizubehalten. Peisers Hosea, philologische Studien usw. 1914, können noch nicht als Ganzes einer Auseinandersetzung unterzogen werden, da der dortigen Textkonstruktion nach eigener Angabe [1]) noch die Gegenprobe fehlt, die das Gebäude erst mit den Schlußsteinen versichern soll. Was dort über Textmischungen schon in der babylonischen Sintflutsage gesagt ist, leuchtet ein und läßt sich wahrscheinlich als Analogie zur Ausscheidung von Varianten in alttestamentlichen Erzählungstexten anrufen. Minder leuchtet ein, was Peiser daraus für Hosea, auch schon für das erzählende Kapitel 1, ableitet. Daß z. B. in eine Zeile des Sintflut-Epos neben ein bei dem hohen Alter desselben allmählich unverständlich gewordenes Wort für Unwetter ein Synonym gesetzt wurde, kann unmöglich bestätigen, daß im Hosea z. B. 3, 2 neben der Liste: „15 Silberseqel, ein großes und ein

1) S. VII; 83.

kleines Maß Gerste" — deren Maßbeträge übrigens alle später eingesetzt sein sollen — erst das Wort Wein [1]), ebenfalls durch einen Maßbegriff glossiert, verloren gegangen sein soll und ferner, weil neben dem ersten Maßbegriff bei „Wein" noch ein zweiter, nämlich בַּת, eingedrungen war, letzterer allein von diesem Satzteil übrig geblieben, aber nach 1, 3 verschlagen sein soll, wo man es dann für das Wort „Tochter" gehalten habe. Damit nicht genug, soll in 3, 1 die Angabe „Liebhaber von Traubenkuchen" nur, weil sie hinter einer Glosse steht, selbst Glosse sein und überdies durch „Feigenkuchen" bereichert worden sein; letzteres Wort aber sei dann ebenfalls von 3, 1 abgekommen und bei 1, 3 mit jenem בת zusammengetroffen. Solche komplizierte Vorgänge in der alttestamentlichen Textgeschichte anzunehmen, geben die Parallelen aus der babylonischen Textgeschichte die erforderliche Unterlage nicht. Daher läßt sich auch den Versuchen Peisers, den Text in den Überschriften des Hosea 1, 1. 2a solange umzustellen, bis flüssige Sätze zum Vorschein kommen, nicht beipflichten. Soviel Peiser von Kap. 1 stehen läßt, behandelt er als Strophenfolge, obwohl die Erwartung, Kap. 1 sei metrischer Natur, eine vorgefaßte ist. Aber das Verfahren, durch welches die Strophen hergestellt werden, ist kein gleichmäßiges; so behält Peiser in 1, 4 ויאמר bei, in 1, 6. 9 streicht er es. Öfters werden durch ihn gerade die konkreten Züge des Textes beseitigt. Darum ist auch das Ergebnis nichts weniger als konkret: Hosea ist (1, 2b) ein Pseudonym und vom unbekannten Dichter [2]) mit Anspielung auf den letzten Tributärkönig von Samaria gewählt [3]). Dieses Ergebnis bedient sich des Umstandes, daß die alttestamentlichen Geschichtsquellen von dem Propheten Hosea schweigen, als eines Vorteils, aber in zu weit gehendem Maße; kann es doch nicht einmal das geltend machen, daß der Name Hosea sonst ungebräuchlich sei, so daß wir deshalb mit der Annahme von Namensvettern des Königs Hosea vorsichtig sein müßten. Auch den Namen der Frau des Pro-

1) In LXX steht es; siehe S. 12 Anm. 2 a. a. O.

2) Der aber selbst Sammler ist, siehe u.

3) A. a. O. S. 63.

pheten hält Peiser für eine Anspielung auf das gleichlautende Volk Gen. 10, 2 f. Und doch ist גמר eine zur Bildung von Personennamen geeignete nordsemitische Lautgruppe, etwa: das Kind, nach welchem die Mutter keins mehr geboren hat. Vielleicht soll das Vorkommen des Frauennamens an sich in Israel nicht in Abrede gestellt, vielleicht soll sogar für möglich gehalten werden, daß der Dichter zu einer Frau dieses Namens in Beziehung stand. Wäre dann aber nicht, was der Gomer recht ist, auch dem Hosea billig?

In anderer Hinsicht ist P. bemüht, den geschichtlichen Wert der Texte möglichst reichhaltig zu gestalten. So soll in Kap. 1 jedes Kind ein eigenes Ereignis der staatlichen Geschichte Israels und zwar je in chronologischer Folge bedeuten. Dies ist noch die ältere Methode der theologischen Parabeldeutung, die in diesen philologischen Studien wieder begegnet. Die neuere, die nicht jedem Einzelzuge der Parabel einen besonderen geheimen Sinn abgewinnen will, geht auch hinsichtlich der Deutung der Namen der Kinder Hoseas aufs Ganze: die negierenden Namen des zweiten und dritten Kindes: „Unbeliebt", „Nichtverwandt" sagen, auf die Volksgeschichte bezogen, dem Volk immer das gleiche Schicksal voraus. Nur künstlich kann jeder von beiden mit einem besonderen Schritte dieses Geschickes verbunden werden; Peiser sieht sich genötigt, für das vorletzte der beiden Kinder zwei solcher Schritte zur Wahl zu stellen, die Regierung des Menahem und das Fiasko des Peqah. Mit anderen Worten: Hosea hat für dieses Deutungsverfahren sogar ein Kind zu wenig. Das erste Kind aber, das Jezreel heißt, soll die Dynastie des Jehu schuldig sprechen, weil diese sich in Jezreel bei ihrer Errichtung die Blutschuld an der vorigen Dynastie, den Omriden 2 Kön. 9, 21—37 aufgeladen hat. Das ist zwar die einzige Blutschuld zu Jezreel (Hos. 1, 4), von der wir noch wissen. Gerade Peiser aber lockert die Berührung des Hoseatextes mit 2 Kön. 9, weil er die Worte על בית יהוא, die seine Auslegung bestimmen, unter die Glossen verweist. Da Jezreel Residenz war, und von 743 bis 730 vier Könige (von fünfen) Revolutionen zum Opfer fielen, wäre es verwunderlich, wenn Jezreel nie einen Aufruhr gesehen

25*

hätte. Und ist nicht der Sturz der Omriden, quantitativ betrachtet, mehr eine Blutschuld zu Samaria, als eine zu Jezreel (2 Kön. 10, 1—17)? Vom religionsgeschichtlichen Standpunkt ist es zudem wenig plausibel, daß ein Buch, welches wie das des Hosea das Königtum als Ganzes beurteilt, nun gerade die Untat des einen Jehu vor 100 Jahren als die Ursache des jetzigen nationalen Schicksals hinstellen sollte. Von seinem sonstigen Urteile über das Königtum ausgehend, könnte das Hoseabuch am ehesten noch in dieser Untat eine wohlbegründete Handlung sehen, die, statt das Gericht heraufzubeschwören, selbst Gericht war. Unter diesen Umständen wird es zweifelhaft, ob בית יהוא, das ich abweichend von Peiser im Original nicht missen möchte, gerade die *Dynastie* Jehus bezeichnen soll. Es könnte, in den Spuren Hugo Wincklers, dem P. seine Studien widmet, doch auch auf den „Staat Jehus", also Hoseas Vaterland, gedeutet werden, dessen sich jetzt die Hände Unberufener bemächtigt haben. Damit wäre die Notwendigkeit geschwunden, die Drohung 1, 4 mit einem früheren Ereignis als die zwei folgenden 1, 6. 9 zu verbinden; aller dreier Kinder Namen schärfen nun ein und dieselbe nationale Schuld ein: „Gott sät" und seine Saat geht auf — ist das Wetterleuchten des aufziehenden Gewitters; „Unbeliebt" ist die Voraussetzung der Verstoßung, „Nichtverwandt" ihr Vollzug. Ein und derselbe Vater kann, als ihm die Parallele zwischen Ehe und Gottes Bund mit Israel aufgegangen war, die prophezeiende Bedeutung der drei Namen aufgebracht haben. Damit ist der Satz, „der Verf. von Kap. 1 hat drei Orakelsprüche benutzt", die zum Teil älter sind als seine eigene Zeit — als unveranlaßt erwiesen, und man darf bei dem älteren Verständnis des Kap. stehen bleiben, demzufolge ein und dieselbe Persönlichkeit die drei Anlässe der Sprüche, nämlich die Geburten, erlebt und an sie die in den Sprüchen enthaltenen Ankündigungen angeknüpft hat. Hierdurch sind wir genötigt, zu Kap. 1 eine Persönlichkeit zu postulieren, die das dort Erzählte erlebt hat, und gewinnen so die individuelle Grundlage für die Aussprüche des ganzen Hoseabuches: man braucht einen Propheten namens Hosea dazu; sonst wird man es nicht verstehen.

Von hier aus gewinnen einzelne Anspielungen innerhalb der eigentlichen Hoseareden, die sich auf den biographischen Teil, Kap. 1, zurückführen lassen, eine Bedeutung, die noch immer dankbar begrüßt werden darf. Im Aufsuchen solcher Anspielungen wird selbstverständlich immer Maß geboten sein, weil sich einem Propheten nicht wie einem modernen Lyriker alles, was er schaut, um ihn selbst dreht. Es gibt Anliegen, in deren Würdigung der einzelne, auch wenn er eine ausgeprägte Individualität ist, ganz aufgeht und verschwindet. Aber selbst in diesem Falle kann Kap. 1, als biographisches aufgefaßt, eine sehr willkommene Exposition alles Folgenden bleiben. Vielleicht darf man das Verhältnis der Rahmenerzählung im Hiob zum eigentlichen Buche oder die vorausgeschickte Angelegenheit des Baumgartner in Schillers Tell gegenüber den großen Massen, die der Dichter darnach in Bewegung setzt, vergleichen.

2.

Golgotha und Golgatha

von

Prof. D. **Joh. Herrmann** in Rostock.

Im Palästinajahrbuch IX (1913), S. 98ff. schrieb G. Dalman einen Aufsatz über „Golgotha und das Grab Christi“, in welchem er anmerkungsweise (S. 98 Anm. 1) sagte: „Woher die in der Lutherbibel übliche Form Golgatha stammt, ist mir unbekannt“. In einer kurzen Anzeige des Bandes in OLZ 1914, Sp. 373f. behauptete ich mit Beziehung darauf, Luther habe die Form mit a an zweiter Stelle gegen *Γολγοθᾶ* Golgotha „natürlich“ aus der Vulgata übernommen; die Form werde durch regressive Assimilation entstanden sein, wozu Beispiele aus dem

Gebiete des Lateinischen beigebracht wurden. Wie ich später gesehen habe, hat auch Bindseil Golgatha kurzweg als Textform der Vulgata bezeichnet (zu Matth. 27, 33). Aber als „natürlich" kann man diese Annahme durchaus nicht ohne weiteres bezeichnen. Denn, wie G. Dalman in einem freundlichen Schriftwechsel über die Sache mit Recht geltend machte, die ursprüngliche Form der Vulgata ist zweifellos die mit o, wie auch im heutigen offiziellen Text der römischen Kirche. Dazu sei gleich hier hinzugefügt (weiteres unten), daß die bekannte Wittenberger Vulgata von 1529 gleichfalls o hat, nicht a.

Mich veranlaßte die Tatsache, daß eine in meinem Besitz befindliche Vulgata von 1609 an allen drei Stellen, wo das Wort vorkommt, die Form mit a hat, besonders da es ein mit erzbischöflicher Druckerlaubnis bei F. J. Mertzenich in Köln erschienener Abdruck der Clementina ist, zu der Annahme, daß die Form mit a die auch sonst in Vulgata übliche sein werde. Das hat sich zwar nachher für Luthers Zeit als richtig herausgestellt. Aber für die Frage, warum Luther die Form mit a gewählt hat, galt es, zumal wenn man die ursprüngliche Form mit o auch in der Wittenberger Vulgata sieht, der Sache weiter nachzugehen. Freilich habe ich nur das in Betracht kommende Material der Rostocker Universitätsbibliothek nachgesehen, sowie die Handschriften und Wiegendrucke der Leipziger Universitätsbibliothek, deren Einsichtnahme an Ort und Stelle mir Herr Geheimrat Boysen in sehr zuvorkommender Weise gestattete. Wenn somit das Folgende auch nur auf einen Ausschnitt aus dem unübersehbaren Material sich stützt, so dürfte es doch vielleicht nicht ohne Wert sein, die Ergebnisse mitzuteilen. Das Wort Golgotha kommt im N. T. an drei Stellen vor: Matth. 27, 33, Mark. 15, 22, Joh. 19, 17; Lukas hat es bekanntlich nicht, er gibt seinen Lesern nur die Übersetzung des Namens (*ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον* 23, 33). Um Raum zu sparen, soll im Folgenden einfach a für die Form mit a, o für die mit o stehen. Die orthographische Verschiedenheit des Anlautkonsonanten der dritten Silbe der lateinischen Form, th oder t, kommt für den Zweck dieser Untersuchung nicht in Betracht.

Die Untersuchung wird von dem Tatbestand in Luthers Bibelübersetzung auszugehen haben. Weiterhin dürfte folgender Gang am zweckmäßigsten sein: 2. Die ursprüngliche Form der Vulgata; wissenschaftliche Ausgaben seit dem 16. Jahrhundert. 3. Frühdrucke von Evangelienkommentaren und Postillen bis ungefähr 1520. 4. Vulgatahandschriften. 5. Vorlutherische deutsche Bibelübersetzungen. 6. Katholische deutsche Bibelübersetzungen. 7. Die Entstehung der Form Golgatha. 8. Schluß.

Als Quelle für zahlreiche Angaben des folgenden Aufsatzes sei ein für allemal auf die betreffenden Abschnitte des Sammelartikels „Bibelübersetzungen" in RE[3] 3 verwiesen.

1.

In der Weimarer Lutherausgabe ist als 5. Band der Abteilung „Deutsche Bibel" 1914 der Text der Wittenberger Vulgatarevision von 1529 erschienen. Die Voraussetzung für den vollständigen Abdruck an dieser Stelle war, wie K. Drescher im Vorwort des Bandes schreibt, daß der Streit, ob diese Vulgataverbesserung von Luther selbst herrührt, im großen ganzen doch wohl jetzt in bejahendem Sinne entschieden sein dürfte. Der Herausgeber des Bandes, Johannes Luther, bezeichnet die Ausgabe als eine Revision der Vulgata nach dem Grundtexte, noch mehr aber nach Luthers deutscher Bibel (Einleitung S. XI). Die Ausgabe hat o. Zur Frage nach der Druckvorlage stellt J. Luther die Hilfsfrage (S. XVII): Welche Bibeln sind in Wittenberg, sind von Luther speziell sonst benutzt worden? In Betracht kommt: 1. Das Exemplar der Nürnberger Ausgabe des Nikolaus von Lyra, das dem Erfurter Konvent gehörte. 2. In der Vorlesung über das Richterbuch (1516ff., Weim. Ausg. 4, 529 bis 586), die im allgemeinen den Text sehr frei wiederzugeben scheint, führt Luther einen Text an, der der Postilla Hugonis Cardinalis, Basel 1503, entstammt (vgl. Kawerau ZfkWukL. 1885, S. 41). Befund: zu 1) Nicolaus von Lyra hat z. B. in der Ausgabe Nürnberg 1493, A. Koberger (Exemplar im Besitz von Geh. K.-R. Prof. D. W. Walther, Rockstock) (weitere Ausgaben

s. u.) a. Zu 2) Bibl. Lat. c. Postilla dni Hugonis, Basel 1503, Amerbach: Matth. o, Mark. o, Joh. a.

Weiter erwähnt J. Luther 5 Bibeln, die, mehr oder weniger sicher, Einträge von Luthers Hand zeigen. Von ihnen kommen 1—3 und 5 in Betracht. Befund: 1) Bibl. impr. Venet 1483, in der K. Stifts- und Gymnasialbibliothek zu Quedlinburg (nach freundlicher Mitteilung des Verwalters derselben, Herrn Prof. Dr. Schwarz): Matth. o, Mark. o, Joh. a. 2. Bibl. lat. (Titelblatt fehlt) Basel, Jo. Froben de Hammelburgk, 1495, in der Stadtbibliothek zu Elbing (nach freundlicher Mitteilung des Direktors, Herrn Dr. Lockemann): Matth. o, Mark. o, Joh. a. 4. Bibl. c. concordantibus, Lyon 1521, in der K. Bibliothek zu Stockholm. Befund: nicht eingesehen; wahrscheinlich o wie die meisten Lyoner Drucke (weiteres unten.) 5. NT ex Erasmi recognitione, Basel, Froben 1527, in der Univ.-Bibliothek zu Groningen. Befund: nicht eingesehen, aber sicher, wie stets bei Erasmus, o.

J. Luther kommt zu dem Ergebnis: „Es ist nicht gelungen, die Vorlage für 1529 sicher festzustellen".

In Luthers Bibelübersetzung findet sich nach Bindseil nur a. Gegenteiliges habe ich nicht feststellen können, wird auch schwerlich vorhanden sein.

Fragen wir nach dem Bisherigen, wie Luther zu a kommt, so ist zunächst zu sagen: Wenn Luther die Wittenberger Vulgata von 1529 herausgegeben hat, so ist ihm mindestens damals bekannt gewesen, daß Vulgata ursprünglich o hat. Außerdem wußte er natürlich, daß die griechische Form *Γολγοθᾶ* ist.

2.

Wenn Hieronymus nur die Form mit o kennt, so gilt das von der vorhieronymianischen lateinischen Bibel offenbar in gleicher Weise. Weder bei Blanchini (Ev. quadruplex etc., Rom 1749), noch bei Sabatier (Vers. lat. ant. bibl. s., Paris 1751), noch auch sonst fand ich für den sogenannten Vetus latinus irgendwo die Form mit a. Es lohnt nicht, die einzelnen Codices

aufzuzählen. Auch z. B. bei H. v. Soden, das lateinische N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians (Leipzig 1909) findet sich nur o.

Was Hieronymus selbst anlangt, so mag man etwa die neue große Ausgabe von Wordsworth-White, NT latine sec. ed. S. Hier. ad codicum mss. fidem rec. nachschlagen (Matth. Oxford 1889, Mark. ebend. 1891, Joh. ebend. 1895). In den zahlreichen der Ausgabe zugrunde gelegten Handschriften hat für Matth. eine einzige a; es ist der Cod. Bibl. mus Brit. Reg. I B XII, von Wilhelm von Hales 1254 geschrieben (Praef. XIV). Für Mark. notiert die Ausgabe die Form a nur aus dem Correctorium vaticanum (13. Jahrh.), für Joh. überhaupt nicht. Die modernen katholischen Ausgaben haben einhellig nur o. So V. Loch, Bibl. sacra vulg. ed. iuxta exemplaria ex typographia apostolica vatic. Romae 1592 et 1593 inter se collata et ad normam correctionum Romanarum exacta (Ed. III Ratisb. 1872); M. Heckenauer, NT vulg. ed. etc. Tom. I (Oeniponte 1896); F. Brandscheid, NT gr. et lat. Ed. crit. alt. emend. I (Freiburg 1901). Es ist der offizielle Text der katholischen Kirche.

Daß o ursprünglich ist, war den Gelehrten des 16. Jahrhunderts, die kritische Ausgaben der Vulgata auf Grund von Handschriftenvergleichung veranstalteten, bekannt.

a) So hat Erasmus nie anders als o geschrieben; die Lesart mit a kommt für ihn überhaupt nicht in Frage, wie z. B. deutlich zu ersehen ist In NT adnotationes (Basel, Froben 1542), S. 115. Zufällig schlug ich eine Ausgabe seiner Paraphrasen zu den Ev. von Hilmar Deichmann (Hannover 1668) nach, sie bietet in der Tat bei Matth. und Mark. a. Aber man darf sich da nie auf spätere Drucke verlassen. In den Originaldrucken steht tatsächlich o; Deichmann hat die ihm geläufige Form a einfach eingeschmuggelt, oder besser eingeschleppt, ohne es zu merken.

b) In den Ausgaben aus der Offizin des Rob. Stephanus findet sich, soweit ich sie verglichen habe (1540. 41. 46. 56. 57), nur o. Der Text des Stephanus bildet, soweit wir wissen, die Grundlage der offiziellen Vulgata.

c) Desgleichen findet sich o bei Jo. Benedictus (z. B. Paris 1559).

Nach dem Urtext verbesserte Ausgaben wie die Bibl. s. des Andreas Osiander, Nuremb. 1522 müssen natürlich o haben und kommen für uns nicht in Betracht. Bezeichnend ist aber wieder, daß eine Tübinger Ausgabe dieses Werkes von 1600 in Matth. schon fälschlich a hat. Und noch bezeichnender ist es, wenn in des Lucas Osiander S. Bibl. Pars III wenigstens in der von mir nachgesehenen Ausgabe Tübingen 1598 überall a hat, obwohl der Text ad graecum textum emendatus sein soll!

Die Form mit o haben die Pariser (1539. 40) und Antwerpener (1569—72) Polyglotten; sie bieten gleichfalls nach dem Grundtext verbesserten Text. Den gleichen Befund liefern die sonstigen Ausgaben des 16. Jahrhunderts, die mit dem Anspruch auftreten, einen gereinigten Text zu bieten, soweit ich sie verglichen habe. Darunter z. B. NT ed. a theologis Louanensibus, Antv. 1574; bekanntlich haben sich Löwener Theologen um die Vulgatakritik verdient gemacht.

Ebenso auch die Sixtina von 1590, z. B. nach der guten Ausgabe des Fr. Haraeus, Antw. 1630, sowie die Clementina. Daß sich z. B. in eine Ausgabe derselben von 1609 überall a eingeschlichen hat, wurde oben, S. 382, erwähnt.

Dieser Ausgabe ist, wie vielen anderen, die Variantensammlung des Löwener Theologen Franz Lucas von Brügge beigegeben, die unter dem Titel Romanae correctionis in Latinis Bibliis ed Vulg. iussu Sixti V. Pont. Max. recognitis loca insigniora observata a Francisco Luca eine große Anzahl Lesarten des von ihm kollationierten römischen Autographs unter Hinzufügung der zurückgewiesenen Lesart nennt, ut deinceps nemo non clare intelligere posset, quae proba sit lectio quae reproba, quae textu expulsa, quae in textum, summi Pontificis, Ecclesiae totius capitis auctoritate recepta. Nam quamvis nec hocquidem modo effici poterit, ut typographi amplius errent: id tamen fiet, ut non errent si velint, si velint inquam correctorium hoc a nobis collectum consulere: quodsi nolint, nec vereantur negligentes relabi in vetera vitia, ut minimum poterunt ex hoc libello negligentiae argui, et quae admiserint menda dignosci atque auferri (aus dem Vorwort des Fr. Lucas).

Wie steht es aber mit der Wirkung des Korrektoriums, das Franz Lucas so warm ans Herz legt? Im gleichen Bande die lectio reproba mit a an allen drei Stellen! Dagegen hat sich in der ebenfalls der Ausgabe beigegebenen Hebraicorum, chaldaeorum graecorumque nominum interpretatio, einer Liste von großenteils schrecklichen Etymologien, richtig die Form mit o erhalten.

Überblicken wir den bisherigen Befund, so hat sich einerseits gezeigt, daß die ursprüngliche Vulgata wie die vorhieronymianische Übersetzung Golgotha schrieb, und daß die Ursprünglichkeit dieser Form allen Herausgebern eines irgendwie kritisch sein sollenden Vulgatatextes ebenso bekannt war, wie Luther, dem vermutlichen Herausgeber der Wittenberger Vulgata von 1529. Anderseits aber traten uns bereits mehrere sehr charakteristische Fälle entgegen, die uns zeigten, daß die Form mit a gegen Ende des 16. Jahrhunderts ganz gebräuchlich war und mit merkwürdiger Hartnäckigkeit in den Vulgatatext eindrang.

3.

Daß aber die Form mit a auch schon vor Luthers Bibelübersetzung vorkam, zeigte uns nicht nur die bei Wordsworth-White berücksichtigte Handschrift des Wilhelm von Hales von 1254, sondern auch die oben genannten Vulgatatexte, die als von Luther selbst gekannt in Betracht kommen.

Wir vergleichen zunächst eine größere Anzahl Vulgatadrucke aus der Zeit bis etwa 1520, um zu sehen, wie es mit der Häufigkeit der Form mit a in den Ausgaben dieser Zeit steht. Die folgende Liste ist nach Druckorten und Druckern geordnet, am Anfang der Zeile steht jeweilig der Befund der drei Stellen (Matth. Mark. Joh.). Für die bibliographische Identifizierung der Inkunabeln habe ich die Nummer bei Hain, nur in besonderen Fällen die bei Proctor angegeben; für unseren Zweck dürfte das genügen.

1. Basel.

a a a Bernhard Richel 1477
Hain 3064.

a a a (Bernhard Richel o. J.)
Hain 3041.

o o o Joh. von Amerbach 1491
Hain 3108. In der Unterschrift (gleich Straßburg Joh. Prüß 1489, nur ein paar Sätze kürzer): ... opus ... emendatum.

o o o Joh. Froben von Hammelburgk 1491
Hain 3107. Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris.

o o a ebd. 1495
Hain 3118. Biblia integra summata distincta accuratius reemendata utriusque test. concord. illustrata.

o o a Amerbach 1503
Bibl. lat. c. postilla Hugonis Cardinalis. Hain 3175.

a o o ebd. 1509
Biblia cum pleno apparatu etc. Am Schluß: ... biblia diligentissime emendata.

2. Lyon.

o o o Jak. Sacon 1506
Biblia c. pleno apparatu.

o o o ebd. 1512
Biblia c. concordantiis etc.

o o o (ebd.) 1514

o o o (ebd.) 1515

o o o ebd. 1516
Bibl. c. (Jo. de Gradibus) concord. Am Schluß: Imp. Lugd. per fac. Sacon expenso A. Koberger.

o o o ebd. 1518. Gleich der vorigen Ausgabe.

o a o ebd. 1519
Bibl. c. concord. ... emendata.

o o o ebd. 1522.

3. Mainz.

a a o Drucker der 42zeil. Bibel. Hain 3031. Proctor 56.

a a o Drucker der 36zeiligen Bibel. Hain 3032. Proctor 60.

4. Nürnberg.

o a a A. Frisner et J. Sensenschmit 1475
Hain 3057.

a a o A. Koburger 1477
Hain 3065.

a a o ebd. 1478
Hain 3068.

a a o ebd. 1478
Hain 3069.

a a o ebd. 1479
Hain 3072.

a a a ebd. 1480
Hain 3076.

a o a ebd. 1501
Proctor 10958.

o o o 1521
Bibl. s. consultis fontibus fidelissime restituta.

5. Rom.

o a a C. Sweynheym und A. Pannartz 1471
Hain 3051.

6. Straßburg.

a a o (Eggesteyn ca. 1468)
Hain 3035.

o o a [Ad. Rusch 1480]
Hain 3173. Bibl. lat. c. glossa Walafridi Strabonis et interlineari Anselmi Laudunensis.

o o o (Joh. Prüß 1489)
Hain 3104. Bibl. lat. c. concord. et terminorum hebraeorum interpretationibus. Am Schluß: ... opus ... emendatum.

a o a (Joh. Reinhard von Grüningen) 1497
Hain 3122. Bibl. lat. c. conc. V. et N. T.

7. Venedig.

o o o Leon. Wild 1478
Hain 3067.

o o a Joh. Herbert von Seligenstadt 1483
Hain 3090.

o ... a ebd. 1484.
Hain 3091. Das Blatt mit der Mark.-stelle fehlt in dem verglichenen Exemplar.

o o o Lucas Antonius de giunta 1519.
Bibl. c. concord. ... per fratrem Albertum castellanum Venetum ... ad instar correctissimarum exemplarium tam antiquorum quam novorum ... collecta.

8. Vicenza (Vincentia).

o o o Leonardus von Basel 1476.
Hain 3060.

Überblickt man den Befund, der freilich nur Stichproben aus dem großen Material darstellen kann, so ergibt sich an Druckorten im deutschen Sprachgebiet das Überwiegen der Form mit a. o o o findet sich selten. Froben 1491 und Nürnberg 1521 können nicht eigentlich in Betracht kommen, da sie auf den griechischen Grundtext zurückzugehen behaupten. Joh. Prüß 1489 und Joh. Amerbach 1491 scheinen den gleichen Text zu bieten.

An Druckorten im außerdeutschen Sprachgebiet, Frankreich und Italien, überwiegt o, soweit die Ausgaben nicht aus Druckereien von Deutschen stammen. o o o findet sich:

1) bei Jac. Sacon, der aus Romano in Piemont stammt. (Nur ausnahmsweise hat sich einmal a eingeschlichen [1519]),

2) bei Luc. Ant. de Giunta 1519, aber auch bei zwei deutschen Druckern, nämlich

3) bei Leonard Wild 1478, der aus Regensburg stammt, und

4) bei Leonard aus Basel, Vicenza 1476.

Wir vergleichen noch einige Kommentare und Postillen in Frühdrucken.

1) Thomas von Aquino, Catena aurea in quatuor evangelia od. Glossa continua, auch Continuum (RE^{3} 19, 708, 26—28)

a a a Nürnberg, A. Koberger 1475 Hain 1331.
a a o Venedig, Andreas Torresanus aus Asolo und Thomas de Blauis aus Alexandria, 1486 Hain 1335.
— — a (Basel, Mich. Wenssler) 1476 Hain 1332.

Thomas selbst hat o geschrieben; vgl. z. B. die kritische Ausgabe (ex vetustiss. cod. coll. edit.) Venedig 1567.

2) Rupert von Deutz († 1135, RE^{3} 17, 232_{55}—233_{22}). In ev. S. Joannis comment.

— — a Köln 1526.

3) Albert der Große († 1280, RE^{3} 1, 291—294).

Postilla in Joannem:

— — a Köln, Joh. Guldenschaff, o. J. Hain 459 Proctor 1215.
— — o Hagenau, Heinrich Gran, 1504. Proctor 11621.

Postilla super Marcum:

— o — Hagenau, Heinrich Gran, 1505. Proctor 11625

4) Kardinal Hugo von St. Cher († 1263, soll das älteste der Korrektorien zum Vulgatatext gemacht haben, vgl. RE^{3} 8, 435_{43} ff.). Postilla seu commentariola iuxta quadruplicem sensum in totum V. ac. N. T.

o o a Basel, Amerbach 1503. Hain 3175.
Bibl. lat. cum postilla Hugonis Cardinalis.

5) Nikolaus von Lyra († 1340), Postillae perpetuae. Vgl. RE^{3} 12, 29 f. (R. Schmid): „Die Postille wurde als ein in der mittelalterlichen Literatur einzig dastehendes Werk überaus viel gelesen." Sie wurde „unzählig oft gedruckt und mit dem anderen großen Bibelwerk des Mittelalters, der glossa ordinaria, zusammengestellt".

a a a Nürnberg, A Koberger, 1493.
o o o Venedig, Paganinus de Paganinis, 1495.
Glossa ordinaria una cum postilla Nic. de Lyra. Hain 3174. Proctor 5170.
a o o Basel 1507.

6) Nikolaus Dinckelspichel († 1433, Verfasser einer Postilla

cum sermonibus, RE [3] 15, 577, 53f.) Concordantia in passionem dominicam.

a (Ulm, Zainer) 1480
Hain 11762.

Wir finden im ganzen überwiegend a, o o o nur einmal in Venedig.

4.

Ist nach den bisherigen Feststellungen die Form Golgatha in den Frühdrucken des Vulgatatextes sehr verbreitet, so setzt diese Tatsache eine entsprechende Häufigkeit auch in den Vulgatahandschriften voraus. Im Folgenden ist der Befund der Vulgatahandschriften der Leipziger und Rostocker Universitätsbibliothek und einer Handschrift aus Privatbesitz mitgeteilt. Das ist wieder nur ein kleiner Ausschnitt aus der ungeheueren Fülle.

1. Leipziger Handschriften. Am Anfang der Zeile folgt nach dem Befund die Nummer des Katalogs nebst den dort zu findenden Angaben über Alter und (selten) Herkunft. Anordnung nach Jahrhunderten.

a a a Nr 2. saec. XV.
a a a Nr. 6. saec. XV.
a o a Nr. 29. saec. XV. Fuit hic cod. Johannis Kleue de Lobow a. 1490.
[Mark.: Galgotha, Joh.: Galgata].
o o o Nr. 33. saec. XV.
a a a Nr. 127. saec. XV.
Hugonis glossae in Mt Mc et Jo.
o o o Nr. 3. saec. XIV, in Italia, ut vid., scr.
o o a Nr. 7. saec. XIV [aus Altzella].
[Joh.: Galgatha.]
a a a Nr. 8. saec. XIV.
a a o Nr. 76a. saec. XIV Quat. ev. c. glossa.
a o – Nr. 80. saec. XIV. Ev. Mt et Mc gloss.
– a o Nr. 84. saec. XIV. Ev. Mc et Jo.
a – – Nr. 143. saec. XIV. Nicolai de Lyra expositio in quat. ev.

o o a Nr. 9. saec. XIII. Eintrag: Iste liber est sanctae † in urbe (Yerusalem) ordinis Cartusiensis. [Joh. gollatha].
o a a Nr. 30. saec. XIII.
o a o Nr. 31. saec. XIII.
a a a Nr. 52. saec. XIII.
a a a Nr. 74. saec. XIII. Ev. quat. glossata.
a a a Nr. 75. saec. XIII ex. Quat. Ev. gloss.
o — o Nr. 81. saec. XIII. Ev. quat. gloss. [Mark. fehlt.]
a a — Nr. 82. saec. XIII. Ev. Mc et Mt gloss.
— o — Nr. 83. saec. XIII. Ev. Mc gloss.
a — — Nr. 78. saec. XII. Ev. Mt gloss. [Aus Altzella.]
o — — Nr. 79. saec. XII. Ev. Mt gloss. [Aus Altzella.]
o o — Nr. 76. saec. IX vel X. Quat. ev. [Joh. fehlt die Stelle.]

Die Liste zeigt, daß die Form Golgatha vom 13. bis 15. Jahrhundert weit überwiegt, auch im 12., wofür leider nur zwei Zeugen vorliegen, neben der anderen vorkommt. Ob die einzige noch ältere Handschrift, aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, die Form mit a hatte, läßt sich leider nicht sagen, da zufällig die Joh.-stelle in der Handschrift fehlt.

o o o findet sich nur zweimal; die eine der beiden Handschriften soll aus Italien stammen.

Man beachte auch die Schreibungen galgat(h)a Nr. 29 saec. XV und Nr. 7 saec. XIV, beide Male in Joh., sowie galgotha Nr. 29 saec. XV, in Mark.

2. Rostocker Handschriften.

o a a Mss. theol. Nr. 4. saec. XIII.
o* a a Mss. theol. Nr. 36. saec. XV.
a o a Mss. theol. Nr. 66. saec. XVI (Papierhandschrift).

Es ist ein hübscher Zufall, daß man in Nr. 36 in der Matthäusstelle noch deutlich erkennen kann, daß der Schreiber erst a geschrieben und dies zu o radiert hat. Offenbar lag ihm

die Form mit a als die übliche im Ohre, und er schrieb sie darum unwillkürlich; als er dann merkte, daß sein Muster o hatte, stellte er o her.

3. Vulgatahandschrift im Besitze des Herrn Geheimrat Professor D. Walther in Rostock:

a a a Ende des XIII. Jahrh.

Eine im Brit. Museum befindliche Handschrift des Wilhelm von Hales von 1254 wurde oben, S. 385, erwähnt; sie hat a o o.

Überschauen wir das vorstehende Material von Handschriften, so ergibt sich, daß die Form mit a schon im 13. Jahrh. durchaus gebräuchlich ist. Dasselbe wird auch bewiesen durch den Hinweis auf die Form mit a zu Mark. 15, 22 in dem Correctorium vaticanum, Handschrift der Vatikanischen Bibliothek (Nr. 3466, bei Wordsworth-White) aus dem 13. Jahrhundert.

Auch im 12. Jahrh. fanden wir die Form mit a schon, aber weiter hinab führt uns das oben mitgeteilte Material nicht. Leider schließt das Material bei Wordsworth-White nicht unmittelbar an. Denn von den 29 Handschriften, die Wordsworth-White in dem Codicum elenchus, quos in evangeliis perpetuo citamus (Einl. zu Pars I, cap. III) aufzählt, befindet sich nur eine aus dem 13. Jahrh. (die schon erwähnte des Wilhelm von Hales). Von den übrigen 28 sind 3 dem 6. Jahrh., 2 dem 6. bis 7., 4 dem 7., 6 dem 7. bis 8., 2 dem 8., 4 dem 8. bis 9., 6 dem 9., 1 dem 9. bis 10., 1 dem 10. zugewiesen; in allen diesen kommt die Form mit a nicht vor.

Somit haben wir die Form bis ins 12. Jahrh. nachgewiesen; bis ins 10. kam sie in dem allerdings geringen Material nicht vor. Freilich ist zu bedenken, daß die von Wordsworth-White kollationierten Handschriften nur zu geringem Teile aus Deutschland stammen.

Vielleicht unternimmt es irgendein Leser, dem weiteres Material leicht erreichbar ist, noch andere Handschriften zu kollationieren, die älter als das 12. Jahrh. sind.

5.

Wir untersuchen nun den Befund der vorlutherischen deutschen Bibelübersetzungen [1]).

a) Hochdeutsche Bibeldrucke:

1) Der erste Druck ist die Ausgabe von Joh. Mentel Straßburg 1466.

Der Text dieser Ausgabe ist abgedruckt von W. Kurrelmeyer, Die erste deutsche Bibel. 1. Band (Evangelien). Tübingen 1904 [= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Band 234]; im Apparat finden sich die Lesarten der sämtlichen von Mentel abstammenden 13 Drucke. Danach findet sich ohne Ausnahme in den sämtlichen Drucken nur die Form mit a.

2) Von den 14 einzelnen Drucken, die Walther festgestellt hat, konnte ich im Original kollationieren nach der von ihm ermittelten Anordnung

Nr. 4. Augsburg (Günther Zainer, ca. 1473).
Hain 3133.
Nr. 5. (Schweiz [Basel?] 1474).
Hain 3132.
Nr. 9. Nürnberg, A. Koburger, 1483.
Hain 3137.
Nr. 12. Augsburg, A. Schönsperger, 1490.
Hain 3140.

Die Kollation bestätigt die von Kurrelmeyer: nirgends findet sich die Form mit o.

Alle 14 Drucke gehen auf eine Übersetzung eines Übersetzers zurück, der die Vulgata übersetzt hat, aber mit dem Ziel, nicht eine wörtliche, sondern eine jedermann verständliche, leicht lesbare deutsche Bibel zu geben. Nr. 2 ist Abdruck von Nr. 1, Nr. 3 Abdruck von Nr. 2. Günther Zainers 4. Ausgabe ist eine durchgreifende Revision und Modernisierung des Textes, der seiner Sprache nach mindestens schon 100 Jahre alt war. Nr.

1) Das Hauptwerk ist: Wilh. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, Braunschweig 1889—1892.

5—8 sind nicht viel ändernde Wiederholungen von Nr. 4. Nr. 9 bringt sprachlich manche Besserung, die der niederdeutschen Kölner Bibel von Quentel (siehe unten) entlehnt sind.

Die vom Drucker der ersten Ausgabe benutzte deutsche Handschrift war vielfach undeutlich, die vom Übersetzter benutzte lateinische enthielt manche Fehler, der Übersetzer selbst war des Lateinischen und Deutschen nicht hinreichend mächtig.

b) Niederdeutsche Bibeldrucke:

1. Köln, H. Quentell, ca. 1480.
   Hain 3142. Das Rostocker Exemplar ist nach Walther S. 656 ein reines Exemplar der Kölner 2. Ausgabe in niedersächsischem Dialekte.

2. Lübeck, Steffen Arndes, 1494.
   Hain 3143.

3. Halberstadt, Ludwig Trutebul, 1522.

Auch diese niederdeutschen Drucke bieten ausnahmslos die Form mit a. Nr. 1 hat in Mark. galgata.

c) Von Handschriften vorlutherischer hochdeutscher Übersetzungen konnte ich nur den Befund der Tepler, der mit ihr eng verwandten Freiberger Handschrift, sowie des durch Matthias von Beheim hergestellten Evangelienbuches feststellen.

1. Codex Teplensis, nach dem Druck Augsburg-München 1884.

o o o

2. Die Handschrift in der Bibliothek des Gymnasium Albertinum zu Freiberg in Sachsen, nach gütiger Mitteilung des Herrn Prof. Dr. R. Schellhorn in Freiberg (der „Über das Verhältnis der Freiberger und der Tepler Bibelhandschrift zu einander und zu dem ersten vorlutherischen Bibeldruck" zwei Abhandlungen in den Freib. Gymnasialprogrammen von 1896 und 1897 veröffentlicht hat).

o o o

3. Des Matthias von Beheim Evangelienbuch in mittelhochdeutscher Sprache 1343, herausgegeben von R. Bechstein, Leipzig

1867 (nach Bechstein wahrscheinlich von einem Halleschen Klosterbruder verfaßt, die Übersetzung nach der Vulgata).

a a a

d) In einem Sammelband der Rostocker Universitätsbibliothek, Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts (Mss. theol. Nr. 38) findet sich in niederdeutscher Sprache die Leidensgeschichte nach Matth., sie hat **galata** (Bl. 72[b]). Es folgt die nach Mark. mit **galgata** (Bl. 84[b]), später die nach Joh., ebenfalls mit **galgata** (Bl. 101[b]). Endlich enthält der Band u. a. weiter hinten auch noch eine Harmonie der Leidensgeschichte, wiederum mit **galgata**.

e) Über das Vorkommen von Golgotha oder Golgatha in altdeutschen Übersetzungsbruchstücken oder dichterischen Bearbeitungen konnte ich folgendes ermitteln:

Im Index von Graffs Althochdeutschem Sprachschatz ist das Wort nicht verzeichnet. Im Heliand und bei Otfried (nach dem vollständigen Glossar von J. Kelle, Otfrieds Evangelienbuch, 3. Band, 1881) kommt es nicht vor. Der Monseer Matthäus enthält keine der Stellen (über ihn RE[3] 3, 61 f.). Der deutsche Tatian (herausgegeben von Ed. Sievers 1872, S. 321) hat zwar Golgotha. Es ist aber zu bedenken, daß der deutsche Text sich dem links stehenden lateinischen eng anschließt; dieser aber ruht auf dem Codex Fuldensis, der in der Tat Golgotha hat (ed. E. Ranke, Marburg u. Leipzig 1868). Es läßt sich also für das Alter der Form mit a auf deutschem Gebiete daraus nichts, jedenfalls auch nichts Negatives erschließen.

f) Nur der Vollständigkeit halber sei die Schreibung der gotischen Bibel des Ulfilas mitgeteilt; hier ist die Mark.-stelle erhalten. Ulfilas schreibt gaulgauþa. Das ist entsprechend seiner Art zu transkribieren genau gleich dem griechischen Γολγοϑᾶ. Bekanntlich folgt die ursprüngliche Übersetzung des Ulfilas dem griechischen Text fast Wort für Wort (RE[3] 3, 61, 40 f.; doch vgl. jetzt auch Streitberg, Die gotische Bibel, S. XLI f., wo weitere Literatur).

Wir haben gesehen, daß die Form mit a in den kollationierten vorlutherischen deutschen Bibeldrucken ganz ausschließlich vorkommt.

Weiter zurück führt uns Beheims Evangelienbuch von 1343, das schon allein a zeigt.

Dagegen haben die eng zusammengehörigen Tepler und Freiberger Handschriften nur o. Ich würde sehr gern dieses o auf die Abhängigkeit des in beiden vertretenen Übersetzungstypus von der waldensisch-romanischen Bibelübersetzung schieben, aber diese Abhängigkeit läßt sich nach den Erörterungen Walthers (S. 194 ff.) nicht nachweisen. Somit konnten wir allerdings in deutscher Bibelübersetzung die Form mit a nicht höher hinaufverfolgen, als daß sie schon 1343 an allen 3 Stellen erscheint. Aber für ihr Vorkommen in Deutschland haben wir ja die zahlreichen Vulgatazeugnisse, sowohl für die spätere Zeit in den zahlreichen Ausgaben deutscher Drucker, wie auch für diese sowie für ältere Zeit bis ins 12. Jahrhundert in den Handschriften, die wir verglichen, da diese zum größten Teil in Deutschland entstanden sein werden.

6.

Wie Luther die Form mit a in seine Bibelübersetzung aufnahm, so haben es auch die deutschen katholischen Übersetzer getan. Schon „das naw Testament" des Hieronymus Emser, Dresden 1527, hat durchweg a. Desgleichen Dr. J. Dietenberger, Biblia ... new verdeutscht, Meyntz 1534. Dabei ist es, soweit ich feststellen konnte, auch geblieben. Die Form Golgatha ist dem deutschen Katholiken ebenso selbstverständlich wie dem deutschen Protestanten, trotz der offiziellen Lesart Golgotha der Vulgata.

7.

Wie ist die Form Golgatha aus Golgotha geworden? Anscheinend liegt eine regressive Assimilation vor. Ist sie als deutscher oder vulgärlateinischer Vorgang zu denken? Dazu verdanke ich die folgenden Angaben der Freundlichkeit von Gustav Herbig.

1) Für das Althochdeutsche spricht Braune, Althochdeutsche

Grammatik [3. 4] § 67, von der starken Tendenz, den Vokal der Mittelsilbe an den Vokal der Endsilbe zu assimilieren. Ein Beispiel, wo vorausgehendes o an folgendes a assimiliert wird, gibt er allerdings nicht. Auch der Aufsatz von Pietsch (Zeitschrift für deutsche Philologie 7, 1876), auf den er verweist, enthält kein Beispiel für die regressive Assimilation von o an a und nur ein sicheres für u an a: suntar zu santar Otfried III 23, 3, aber nur in einer Handschrift (a. a. O. S. 365). Ferner für i in der Mittelsilbe an a: mihhila zu mihhala Tatian 71, 3 (S. 363).

2) Für das Mittelhochdeutsche, wo die unbetonten Mittelsilbenvokale und die Endsilbenvokale meist schon zu farblosem e geworden sind, z. B. ahd. salbôta: mhd. salbete, ist ein Beispiel regressiver Assimilation nach Art von Golgotha zu Golgatha kaum mehr zu erwarten. Typen, nach denen sich Golgotha hätte richten können, sind eben im Mhd. nicht mehr vorhanden. Daß es sich nach einem anderen mhd. Fremdwort gerichtet habe, müßte erst bewiesen werden.

Diese Angaben Herbigs zeigen m. E., daß der Vorgang Golgotha zu Golgatha zwar auf ahd. und mhd. nicht durch ein Beispiel mit der gleichen Vokalfolge belegt ist, aber nach einem Beispiele wie mihhila zu mihhala wohl erwartet werden kann.

Für das Vulgärlateinische teilt mir Herbig mit: „Auch hier sind mir freilich schlagende Beispiele, insbesondere für a und o vor folgendem a nicht bekannt. Zu beachten ist aber auch hier, daß lateinisch-romanische Typen, die genau zu dem gräzisierten *Γολγοϑᾶ* mit seinem Akzent auf der Ultima stimmen, naturgemäß fehlen. Sommer, Laut- und Formenlehre [2] § 79 b weiß nur ganz vereinzelte Fälle regressiver Vokalassimilation aus dem Lateinischen beizubringen. Auch was Schuchardt, Vok. des Vulgärlat. I, 177 ff., III, 90 f. (dazu Corssen, Aussprache, Vok. u. Betonung 375, Anm.) vorlegt, schlägt für unseren Fall nicht durch. Wo Grandgent, Introduction to vulgar Latin 1907, von Veränderungen vulgärlateinischer Mittelsilbenvokale spricht (§ 272 ff.), ist nur von Synkopierungen die Rede. So kommen die Beispiele bei Vendryes, Recherches sur l'histoire

et les effets de l'intensité initiale en Latin, Paris 1902 § 77 noch am ehesten in Betracht. Hier finden sich: aus kaiserlich christlicher Zeit: vixillum, butumen, rutundus, susurra (σισύρα), lacatio, taratrum, tolonium, fedelis; altlateinisch: tutudi, pupugi, totondi, momordi, socors: secors, iocur: iecur. Aber die inneren Verhältnisse — hier Vortonigkeit oder Betontheit des Assimilationsvokales, bei Golgatha aus Golgotha Nachtonigkeit — warnen vor übereilten Schlüssen."

Am wahrscheinlichsten und nächstliegenden wird daher m. E. an eine Analogiebildung bei der Weiterentwicklung in der Fremdsprache nach neutestamentlichen Eigennamen, die auf -atha oder -ata ausgehen, zu denken sein. Es ist nicht verwunderlich, wenn man Golgotha mit dem singulären Ausgang -otha nach dem Muster von Hephata, Ephrata, Maranatha, Gabbatha zu Golgatha umbildete. Vor allem wird vermutet werden können, daß Gabbatha auf Golgotha eingewirkt habe, da es bei Johannes nur 4 Verse vorher (19, 13) steht; vielleicht ist danach gerade von der Johannesstelle aus die Form mit a in den Vulgatatext eingedrungen. Den Befund Matth. Mark. o, Joh. a haben wir mehrfach feststellen können (siehe oben), nämlich: Vulgatadrucke Joh. Froben 1495, Amerbach 1503, Ad. Rusch 1480, Joh. Herbert von Seligenstadt 1483, 1484 (wahrscheinlich). Vulgatahandschriften Leipzig Nr. 6. 9, Rostock Nr. 4. Jedenfalls legen die Eigennamen auf -atha die Verwandlung von Golgotha in Golgatha nahe. Übrigens ist in dem mehrfach, vorwiegend aus niederdeutschem Gebiete, belegten Galgat(h)a die Anfangssilbe in der Umwandlung des kurzen o der Mittelsilbe gefolgt. Hierzu wird zu erinnern sein, daß das kurze (offene) o mit seiner mehr oder weniger starken Färbung in der Richtung nach a hin der Verwandlung in a sehr entgegenkommt. Danach wird anzunehmen sein, daß phonetische Gründe (sogar Galgat(h)a neben Golgat(h)a!) jedenfalls auf deutschem Gebiete die Analogiebildung mindestens begünstigt haben, wenn nicht die Form, was mir wahrscheinlich ist, überhaupt auf germanischem Sprachgebiete entstanden ist.

8.

Überblickt man alles im Verlaufe dieses Aufsatzes zur Vulgata und zu den deutschen Bibelübersetzungen herangezogene Material, so ergibt sich mit befriedigender Sicherheit: 1. Wenn Luther in seine Übersetzung Golgatha aufnahm, obwohl er wußte, daß die richtige alte Vulgataform Golgotha war, so nahm er damit die Form auf, die damals wenigstens in Deutschland in der Vulgata überwiegend häufig zu finden war. 2. Wenn er diese Form aufnahm, so wird er es gewiß vor allem deshalb getan haben, weil Golgatha die in Deutschland herrschende Aussprache geworden war. Das ist für die Übersetzungsart Luthers sehr charakteristisch.

Dagegen gestattet das hier verwandte Material die vollständig sichere Beantwortung der weiteren sehr interessanten Frage nicht: ob es sich bei Golgatha um eine spezifisch im Gebiete des Deutschen entstandene und heimische Form handelt. Um darüber Klarheit zu gewinnen, müßte man vor allem die altitalienischen und altfranzösischen Bibelübersetzungen, sowie Vulgatahandschriften aus romanischem Sprachgebiete untersuchen. Ich durfte hoffen, durch die Freundlichkeit eines römischen Gelehrten den Befund einer Reihe vatikanischer Vulgatahandschriften zu erfahren, aber gerade damals kam die italienische Kriegserklärung. Doch würde damit ja nur eine Gruppe von Material gewonnen sein. Die italienische und französische Bibel seit dem 16. Jahrhundert scheinen, soviel ich sah, die Form Golgatha nicht zu haben; später jedenfalls findet sich wohl ausschließlich Golgotha. Vielleicht darf ich diese Ergänzung der Untersuchung einmal nach dem Kriege nachholen und vorlegen.

3.

Beiträge zur Schleiermacherforschung.

I.

Aus Schleiermachers Berliner Freundeskreis.

Von

Lic. **Walther Sattler**, Pfarrer in Holzwickede (Westfalen).

Bei Wolf in Halle hat Schleiermacher im August 1805 die Bekanntschaft Goethes gemacht (Br. II, 35 f.). In den Gesprächen der Weihnachtsgesellschaft in Schleiermachers Dialog „Die Weihnachtsfeier" vom Dezember 1805 [1]) — Schelling hat bekanntlich in der unter Goethes Auspizien erscheinenden „Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung" (1806 Nr. 58 f., vgl. Br. IV, 151) den geistigen Aristokratismus dieser Weihnachtsgesell-

1) Der Weihnachtstisch ist geschmückt mit Epheu, Myrten und Amaranten; zahlreich und hoch gestellte Lampen verbreiten ein feierliches Licht (1. Aufl. S. 3 ff. = ed. Mulert, 1908, S. 3 Z. 9 f., 31 f.) — ein Weihnachtsbaum ist nicht erwähnt. Zur Geschichte des Weihnachtsbaums vgl. G. Rietschel, Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, 1902, S. 135 ff., 158. Das Entscheidende über den literarischen Charakter der „Weihnachtsfeier" findet sich bei J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, 1908, S. 15 f., wo als Tendenz der Schrift (über die Kontroverse vgl. die sorgfältige Erörterung bei H. Bleek, Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers, 1898, S. 185 ff.) erkannt ist, „das Recht verschiedener religiöser Anschauungsweisen klarzulegen, das Recht des Individualismus, wie ihn Schleiermacher verstanden hat"; vgl. die Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe, November 1826: Mulert S. 57 Z. 2 v. u.; dazu das von J. Bauer, Christliche Welt 1910, 121 ff. veröffentlichte Bruchstück aus einer bisher unbekannten Predigt Schleiermachers von Invocavit 8. Februar 1818, wo als allgemeines Thema für jene Passionszeit angegeben wird das Recht, die verschiedenen Gesichtspunkte des Leidens Christi ins Auge zu fassen und ihre innere Verbindung.

schaft glossiert — wird Goethe, dessen Schrift „Winkelmann und sein Jahrhundert" (Tübingen, J. G. Cotta 1805; vgl. Jen. Allg. Lit.-Ztg. 30. Mai 1805 Nr. 128 f.) kurz vorher erschienen war, zwar nur einmal ausdrücklich zitiert [1]); aber wenn Agnes (S. 54 = ed. Mulert 23, 40 ff.) das Recht frommer Ergebung gegen Leonhard mit den Worten verteidigt: „Und glaubst du denn, die Liebe geht auf das, wozu wir die Kinder bilden können? Was können wir bilden? Nein, sie geht auf das Schöne und Göttliche, was wir in ihnen schon glauben, was jede Mutter aufsucht in jeder Bewegung, sobald sich nur die Seele des Kindes äußert" — so ist eine Beziehung auf Goethes „Hermann und Dorothea" (1797) 3, 47 ff. gewiß nicht zu verkennen. Auch Karoline (S. 92 = Mulert 39, 14 f.: „Das Bild des Todes stand auf einmal ganz bestimmt vor ihr") spielt einmal auf H. u. D. (9, 46 ff.) an [2]).

Ein näheres persönliches Verhältnis zwischen Schleiermacher und Goethe ist nicht eingetreten [3]). Wohl aber haben viele andere

1) „Weihnachtsfeier" 1. Aufl., S. 29 (Mulert S. 13, 32 vgl. S. 73); Goethes Werke Bd. 27 = Kürschners Nationalliteratur Bd. 108, 1892, S. 49, 28 ff. Die Überschrift „Aussicht" von Abschnitt IV der „Monologen" 1800 (vgl. 1. Aufl. S. 112 = ed. Schiele S. 73, 22: „Die schönste Aussicht breitet sich vor mir aus") entspricht der Überschrift des 9. Gesanges von „Hermann und Dorothea".

2) Auch sonst findet sich in der „Weihnachtsfeier" eine an Jean Paul erinnernde Fülle von Anspielungen (mit Jean Paul — vgl. S. 52, Mulert 23, 9 — war Schleiermacher im Frühjahr 1800 durch Henriette Herz persönlich bekannt geworden; J. Fürst, H. Herz, 1850, S. 173 ff.; Br. I, 245 f., vgl. II, 347. 414; Br. m. Gaß, S. 159); ich kann aber auf diese wichtige stilkritische Frage in diesem Zusammenhang ebenso wenig näher eingehen wie auf das andere, schon oft verhandelte Problem, in welchem Sinne von einem „Platonismus" der Weihnachtsfeier die Rede sein darf; die wichtigste Stelle scheint mir allerdings bisher noch nicht beachtet zu sein: „Das platonische Symposion ist mir auch sehr als ein nachzubildendes erschienen. Der Inhalt aber müßte die Gottheit sein, und nach Analogie des Enkomion auf Sokrates müßte es mit einem Panegyrikos auf Christum schließen dem Sophron zu Liebe. Wo möglich mit Dithyramben: und alle Gegensätze müssen darin vorkommen." (Dilthey, Denkm. S. 144 Nr. 166.)

3) Vgl. die instruktive Schrift von H. Scholz, Schleiermacher und

von den in Halle angeknüpften Beziehungen Schleiermacher nach Berlin begleitet; neue sind hinzugekommen.

Das Idealbild eines eng verbundenen geselligen Kreises hat Schleiermacher in der „Weihnachtsfeier“ entworfen. Es mag den bedeutsamen Hintergrund bilden für einige Gestalten und Begebenheiten aus dem Familien- und engeren Freundeskreis Schleiermachers seit seiner Übersiedlung nach Berlin.

Aus dem reich bewegten Leben dieser Periode sollen im folgenden einige Ausschnitte gegeben werden. Vollständigkeit kann dabei um so weniger angestrebt werden, als der Boden, auf dem sich die Untersuchung zu bewegen hat, vielfach noch schwankend ist, da ja bisher weder eine kritische Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers noch seines Briefwechsels vorliegt.

Als Grundlage der folgenden Skizze kommen in erster Linie die Briefsammlungen in Betracht. Hinsichtlich der üblichen Abkürzungen darf hier verwiesen werden auf die grundlegende Übersicht bei J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, S. XI f.

Aus Schleiermachers Hause. Jugenderinnerungen seines Stiefsohnes Ehrenfried v. Willich. Berlin, Georg Reimer 1909.

Hagenbach = Erinnerungen an Schleiermacher 1821—1823. Aus der ungedruckten Autobiographie von Karl Rudolf Hagenbach mitgeteilt von J. Wendland: Christliche Welt 1912, 74 bis 78.

Thiel = [K. Thiel] Friedrich Schleiermacher, Die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen im Menschenleben anstrebend. Eine Rede an seine ältesten Schüler aus den Jahren 1804 bis 1806 zu Halle von einem der ältesten unter ihnen. Berlin 1835. Thiel starb 1841 als Gymnasialdirektor in Königsberg. Das Büchlein (vgl. Bauer S. 11 f.) handelt von Schleiermacher in Beziehung auf Staat (S. 18 ff.), Kirche (51 ff.), Wissenschaft und Kunst (70 ff.) und freie Geselligkeit (80 ff.).

E R. Meyer = E. R. Meyer, Schleiermachers und Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine, 1905.

Goethe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes[2] 1914, deren Ausführungen ich im einzelnen allerdings nicht überall zustimmen kann; Goethes Aufforderung an Schleiermacher zur Mitarbeit an der Jenaischen Lit.-Ztg.: S. 11 f., 65 f. (fehlt in der Sammlung von Schleiermachers Briefen).

Nicolai, Tagebücher = Otto Nicolais Tagebücher nebst biographischen Ergänzungen, hg. von B. Schröder, 1892. (Eine kritisch zureichende Ausgabe der Tagebuchaufzeichnungen Nicolais liegt bisher nicht vor, vgl. Vorwort S. V—VII.)

Bunsen = Christian Karl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Deutsche Ausgabe, durch neue Mitteilungen vermehrt von Fr. Nippold. 3 Bände, Leipzig 1868—1871.

Magazin A, VI = Magazin für Prediger, hg. von J. F. Chr. Löffler, VI, 1811.

Magazin B N. F. = Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten und kleineren Amtsreden. Neue Folge. Hg. von Röhr, Schleiermacher und Schuderoff. Magdeburg, bei Wilhelm Heinrichshofen. 6 Bde., 1823—1829, Dies „Magazin" war vordem hg. von Hanstein, unter Assistenz von Eylert und Dräseke, s. Neue Folge, Bd. I, Vorwort S. III. Vgl. Br. IV, 318, 344; Pr. IV [2] S. 298; Br. m. Gaß, S. 202; Br. an Dohna, S. 81, 85. (Über Hanstein als Herausgeber und Mitarbeiter der Homiletisch-kritischen Blätter vgl. Schleiermacher, Zum Ehrengedächtnis Hansteins. Einige Worte über homiletische Kritik. Womit sich der öffentlichen Gedächtnisfeier anschließt die Berlinische Synode. 1821. S. W. I, 5, S. 463 ff., vgl. 649. Hanstein gehörte zu der liturgischen Kommission, an die Schleiermachers „Glückwunschschreiben" 1814, S. W. I, 5, 157 ff., gerichtet ist. Über Hanstein als patriotischen Prediger vgl. Bauer, Schleiermacher als patr. Prediger, S. 145.)

Magazin C = Magazin von Kasual-, besonders kleineren geistlichen Amtsreden, als: Abendmahls-, Beicht-, Konfirmations-, Einführungs-, Einweihungs-, Grab-, Tauf-, Trau- und Verlobungsreden. Hg. von Aßmann, Bäumler usw., Schleiermacher usw. Magdeburg, bei W. Heinrichshofen. 8 Tle., 1829—1842.

Am 18. Mai 1809 führte Schleiermacher seine Braut heim. Als er starb, stand der Tag seiner silbernen Hochzeit bevor. Sein Familienleben erscheint als Realisierung dessen, was er 1818 in der ersten Predigt über den christlichen Hausstand gesagt hat: „Wenn auf der einen Seite das *Weib* zwar untertan ist und sein muß, aber auf der andern immer mehr befreit wird durch den, der sie liebt nach dem Bilde Christi; wenn der *Mann* zwar das Haupt ist, aber nur insofern, als er dem Weibe anhängt in unverbrüchlicher Treue mit inniger Liebe: so verschwindet

jeder Schein der Ungleichheit, als herrsche der eine und sei untergeordnet die andere in dem schöneren und höheren Gefühl einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Lebens, wie auch dem Apostel die himmlischen und herrlichen Bilder verschwinden in dem einen Gedanken, daß zwei eins sein werden.“ Pr. I^1 S. 583 = I^2 S. 565 = Schleiermachers Predigten über den christlichen Hausstand, hg. von J. Bauer, 1911, S. 245.

Dem neuen Vater führte Henriette die beiden Kinder aus ihrer Ehe mit Ehrenfried v. Willich zu: den 1807 nach des Vaters Tode geborenen Ehrenfried, dessen Jugenderinnerungen neuerdings veröffentlicht sind, und die 1½ Jahre ältere Tochter Henriette. Aus Schleiermachers Hause, S. 1, 19, 40, 53, 189, 209; Br. an Dohna, S. 43, 46.

Beide werden von Schleiermacher selbst zur Konfirmation vorbereitet [1]). Henriette verlobte sich im Juli 1836 mit Karl Goldschmitt. Aus Schleiermachers Hause, S. 183, 189.

Das jüngste von den vier aus Schleiermachers Ehe entsprossenen Kindern war ein den Eltern früh wieder entrissener Knabe, Nathanael, geb. am 12. Februar 1820, an dessen Grabe der Vater mit „von Tränen und vom tiefsten Herzweh erstickter Stimme sich selbst den Trost aussprach, an dem es ihm sein Gott nicht fehlen ließ“. Schleiermacher an Gaß, 12. Nov. 1829: „Mir war es, besonders seit der Knabe angefangen das Gymnasium zu besuchen, ein eigener Beruf, ihn unter meine nähere Leitung zu nehmen. Zuletzt hatte ich es mir eingerichtet, daß er in meiner Stube arbeitete, und so kann ich sagen, es war keine Stunde, wo ich nicht des Knaben gedacht und um ihn

1) Ehrenfried: Aus Schleiermachers Hause, S. 76ff.; J. Bauer, Schleiermachers Konfirmandenunterricht, 1909, S. 23ff.; Henriette: Br. II, 355 v. J. 1819. Über Schleiermachers Konfirmationsreden vgl. J. Bauer, Ungedruckte Predigten Schleiermachers, 1909, S. 68ff. Br. II, 406 (1826); Br. an Dohna, S. 90f. Die beiden aus Magazin C, IV, 1834, S. 263 bis 272 abgedruckten Reden Pr. IV^1 S. 792ff. = IV^2 S. 829ff. gehören zu einer Feier. Mit Pr. IV^1 S. 793: „auch ich stelle hier dar als Vater und Pfleger unter der versammelten Jugend die Meinigen“, vgl. Br. II, 475 v. J. 1833.

Sorge getragen hätte, so daß ich ihn nun auch in jeder Stunde vermisse. Da ist nun nichts zu tun, als sich zu fügen und seinen Schmerz zu verarbeiten. Denn kämpfen kann und will ich nicht dagegen, und hingeben darf ich mich ihm nicht. Gleich an seinem Begräbnistage habe ich angefangen alles zu verrichten, und das Leben geht seinen alten Zug fort, nur freilich geht alles langsamer und schwerer." Br. m. Gaß, S. 219. Aus Schleiermachers Hause, S. 96, 105 f.; Br. II, 372 f., 376, 397, 453; IV, 394, 397; Br. an Dohna, S. 73 f.; Schleiermachers Antwort auf einen Trostbrief des Berliner Brüderpredigers Stobwasser: E. R. Meyer, S. 266. Schleiermachers Rede an Nathanaels Grab, 1. November 1829: Pr. IV[1] Grabrede Nr. 5 (S. 836) = IV[2] Nr. 6 (S. 880); vgl. Bauer, Ungedruckte Predigten Schleiermachers, S. 7; H. Scholz, Schleiermachers Unsterblichkeitsglaube, Christliche Welt 1907, S. 11, 36 f.; Thiel, S. 85. Einen auf die Grabrede sich beziehenden Brief De Wettes an Schleiermacher (Basel, 12. Nov. 1829) hat K. Gelzer, Christliche Welt 1913, 1109 mitgeteilt.

Die älteste Tochter Elisabeth, geb. Heiligabend 1810, hat Schleiermacher selbst im Hause getauft. Ehrenfried v. Willich bezeichnet sie als ein „verborgenes Juwel, sehr still und in sich geschlossen". 1835 wurde sie die Braut seines Freundes Hermann Besser. Aus Schleiermachers Hause, S. 53, 95 f., 181; Br. II, 249 f., 510. Die Taufrede Schleiermachers von 1811: Magazin A, VI, 1 (1811), S. 208—211 = Pr. IV[1] Taufrede Nr. 1 (S. 782) = IV[2] Nr. 1 (S. 818).

Gertrud, geb. 12. Februar 1812, — „durch Geist und Schönheit ausgezeichnet. Von dem Vater hatte sie die sonnige heitere Stimmung und den kecken Übermut und Mutwillen" — starb nach kurzer Ehe mit Dr. C. Lommatzsch, Professor am Köllnischen Gymnasium in Berlin. Aus Schleiermachers Hause, S. 53, 95 f., 103, 206, 210; Br. an Dohna, S. 41, 43, 46, 88 f.; Br. II, 510. Lommatzsch hat 1842 Schleiermachers Vorlesungen über die Ästhetik herausgegeben, S. W. III, 7.

Schleiermachers jüngste Tochter Hildegard, geb. 12. Juli 1817, „ein Kind von ungewöhnlicher Schönheit und Lieblichkeit",

verlobte sich Weihnachten 1833, „eben vom Kinde zur Jungfrau erblühend, nachdem sie sich innerlich und äußerlich auf die liebenswürdigste Weise entwickelt hatte“, mit Graf Max v. Schwerin, dem durch seine Mitarbeit im Gustav Adolf-Verein und in der Generalsynode 1846 ff. bekannt gewordenen späteren preußischen Minister und Parlamentarier, dessen jüngste Schwester 1859 den Stiefsohn Schleiermachers heiratete. Schwerins Vater war mit Schleiermacher und Arndt durch Freundschaft verbunden gewesen. Hildegards Trauung, 6. August 1834, hat Schleiermacher nicht mehr erlebt. Aus Schleiermachers Hause, S. 96, 162 f., 169 f., 209; Br. II, 325 f., 465, 475, 508 ff., 512; Br. an Dohna, S. 68, 74.

Die Pflegetochter Luise Fischer verlobte sich Anfang 1835 mit Guido v. Usedom. Dieser war von Bunsen, dessen Interesse er durch einen anonym erschienenen Aufsatz über das alte Kirchenlied erregt hatte, zum Eintritt in die preußische Diplomatie veranlaßt worden. Einige Tage nach der im August stattfindenden Verbindung reiste Usedom als Legationssekretär mit seiner jungen Frau nach Rom, wo ihn Bunsen erwartete. Usedom (gest. 1884) war bekanntlich später, 1846 bis 1848 und 1849 bis 1854 Gesandter am Hofe des Papstes, 1863 bis 1869 beim König von Italien. Aus Schleiermachers Hause, S. 95 f., 102 f., 170 ff., 182; Br. II, 347, 408, 410, 463, 478.

1827 trat das Töchterchen einer Halbschwester Schleiermachers, Jettel Post aus Biala in Galizien, für einige Zeit auch ihr Bruder Rudolf (Br. II, 483) in den Familienkreis ein. Aus Schleiermachers Hause, S. 96, 213; Br. II, 426 ff.

Eine andere Halbschwester, Nanni, die Schleiermacher schon in Halle zu sich genommen hatte, blieb auch nach seiner Verheiratung in Berlin bei ihm, bis sie 1817 E. M. Arndts Frau wurde. Aus Schleiermachers Hause, S. 8; Br. II, 8, 27; IV, 218 f.; Br. an Dohna, S. 62.

Die älteste Schwester Charlotte, mit der Schleiermacher von früher Jugend an in regem, herzlichem Briefwechsel gestanden hatte, siedelte 1813 aus Gnadenfrei nach Berlin über, wohnte 1813 mehrere Monate, dann wieder 1816 bis 1825 bei ihrem

Bruder, dessen Kinder sie unterrichtete. Später zog sie in das Haus der Brüdergemeinde in der Wilhelmstraße, wo sie 1831 starb. Aus Schleiermachers Hause, S. 24, 26, 136 ff.; Br. an Dohna, S. 53, 62, 66, 74, 93; E. R. Meyer vor allem S. 59—73; J. Bauer, Neue Briefe Schleiermachers aus der Jugendzeit, Niesky 1784 und 1785: Z. f. KG. XXXI, 4, S. 587 bis 592; J. Bauer, Ungedruckte Predigten Schleiermachers S. 7.

Luisens Mutter, Karoline Fischer, war eine Schwester des Professors Lommatzsch, bei dem sie nach dem frühen Tode ihres Mannes wohnte. Der Hausarzt, Professor Wolfart, in dessen magnetischer Behandlung sie war, vermittelte die Bekanntschaft mit Schleiermachers Frau. Nicht ohne tiefe Ergriffenheit kann man in den Jugenderinnerungen Ehrenfrieds v. Willich von dem Einfluß lesen, den die Fischer in steigendem Maße auf das Familienleben im Hause Schleiermachers auszuüben verstanden hat. Vgl. S. 42—62, 103 f., 117 ff., 167 ff., 171, 176 f., 189, 207, 210 ff.; Br. II, 314, 427, 478.

Zwei von den Freunden, die dem Hause Schleiermachers nahestanden und die Ehrenfried v. Willich in seinen Jugenderinnerungen mehrfach erwähnt, gewinnen hier für uns ein besonderes Interesse, weil Schleiermacher die an ihrem Grabe gehaltenen Reden selbst für den Druck vorbereitet hat: der eben erwähnte Hausarzt Professor Wolfart [1]) und ein junger Theo-

1) Pr. IV [1] Grabrede Nr. 4 (S. 833) = IV [2] Nr. 5 (S. 877): Rede am Grabe des Prof. Dr. K. Wolfart, gest. 17. Mai 1832 (Br. II, S. 460). Karl Christian Wolfart hat eine deutsche Übersetzung eines französischen Manuskriptes von dem Entdecker des tierischen Magnetismus, J. A. Mesmer (vgl. F. C. Müller, Geschichte der organischen Naturwissenschaften im 19. Jhd., 1902, S. 13 ff.), herausgegeben (Berlin 1814). Br. II, S. 271, 297, 314, 319 ff., 325; Aus Schleiermachers Hause, S. 43, 117, 138; J. Bauer, Ungedruckte Predigten Schleiermachers, S. 121. Die Grabrede Schleiermachers enthält IV [1] S. 835 einen Hinweis auf das erste Auftreten der Cholera in Berlin; die drohende Gefahr: Pr. III, Nr. 2 vom 4. S. n. Trin., 26. Juni 1831. (Hegel starb am 14. Nov. 1831.) Auch die Frühpredigt V Nr. 5, S. 54 ff. aus der Trinitatiszeit 1831 nimmt Bezug auf die herrschende Seuche; Predigt am Dankfest nach der Befreiung von der Cholera, 19. Februar 1832: Pr. IV [1] Nr. 17 = IV [2] Nr. 23. Br. II, 463; IV, 407. Vgl.

loge Hegewald [1]). Auch am Grabe des Kandidaten Saunier, der viel um ihn gewesen war, hat Schleiermacher gesprochen [2]).

Für das Schleiermachersche Haus „war die Zeit unmittelbar vor dem Kriege 1813 und während desselben die Zeit der reichsten Geselligkeit. Alle edlen patriotischen Männer, kann man sagen, standen mit meinem Vater, der selbst eine hervorragende Rolle unter ihnen einnahm, in der engsten Verbindung. Ich nenne nur einige: Stein, Scharnhorst, Gneisenau, Alexander Dohna und seine Brüder, Niebuhr, Savigny, Eichhorn, Arndt, die Röders, die Gerlachs, Alexander Marwitz usw. Viele von ihnen traten meinem Vater nachher ferner; politische oder religiöse Anschauungen oder auch gesellige Sympathien und Antipathien schieden sie mehr oder weniger. Früher war die glühende Liebe zum Vaterland, der sittliche und religiöse Ernst, der für die teuersten Güter der Nation in den Kampf trat, das feste vereinigende Band, vor dem vorläufig alles andere verschwand. Die Abendröte dieser schönen Zeit habe ich noch mit Bewußtsein erlebt, und die tiefen Eindrücke davon klingen noch in meiner Seele nach bis auf diesen Tag." So schreibt E. v. Willich in seinen Jugenderinnerungen (S. 11).

Neben anderen werden uns also auch von diesen Männern einige begegnen, wenn wir uns nun dem Freundeskreis der Zeit nach den Freiheitskriegen zuwenden.

Ende 1815 hat Bunsen in Berlin die Bekanntschaft Schleiermachers gemacht; in Göttingen war Bunsen der Mittelpunkt

---

G. L. Reich, Die Cholera in Berlin 1831; J. G. Hofmann, Die Wirkungen der Cholera in Preußen, Abhdl. der Berliner Akademie 1832.

1) Pr. IV [1] Grabrede Nr. 3 (S. 831) = IV [2] Nr. 4 (S. 874): Rede am Grabe eines jungen Geistlichen, Juni 1832. Vgl. Br. II, 461; Aus Schleiermachers Hause, S. 116ff., 170, 176; S. W. I, 12, S. XI; I, 13, S. VI

2) Pr. IV [1] Grabrede Nr. 2 (S. 825) = IV [2] Nr. 3 (S. 869): Rede am Grabe des Königl. Candidatus alumnus Herrn Heinrich Saunier, über Hiob 1, 21. (S 826 „Die ersten Früchte seiner Forschungen", vgl. S. W. I, 8, S. 246 das Zitat: Saunier, Über die Quellen des Ev. des Markus 1825.) Vgl. Hagenbach 75f.; Pr. VIII, S. VIII; S. W. I, 11, S. IX; I, 13, S. VI; Br. an Dohna, S. 86.

eines Zirkels jugendlicher Genossen gewesen, die lebenslang in treuer Freundschaft verbunden blieben, darunter Brandis, Klenze, der später durch seine poetischen Fabeln für Kinder bekannt gewordene W. Hey, Lachmann, Lücke u. a. An Hey schrieb Bunsen, 21. Nov. 1815: „Es ist in Berlin ein herrliches Leben unter den Koryphäen der Wissenschaft, wie Niebuhr, Schleiermacher, Solger, Savigny usw., und der langgehegte Entschluß, ein Preuße zu werden, ist nun ganz und gar fest. Nur Preußen kann Mittelpunkt und Stütze desjenigen werden, was den Norddeutschen teuer ist. Wie auch einzelnes sei, der Geist ist kräftig und brav.“ [1])

Durch Niebuhr war Bunsen gemeinsam mit seinem Freunde Brandis in die von Schleiermacher gegründete „Gesetzlose Gesell-

1) Bunsen I, S. 85, 2; damals veröffentlichte Schleiermacher, der gerade das Rektorat bekleidete (Br. II, 316; Br. an Dohna, S. 57, 59 f.), seine Streitschrift gegen Schmalz, S. W. III, 1, S. 645 ff.; vgl. Br. m. Gaß, S. 124, Gaß an Schleichermacher, 5. Dez. 1815: „Du schreibst auch noch gegen Schmalz, das ist brav. Schicke mir nur die Schrift, sobald sie fertig ist, nebst Deiner zuletzt gedruckten Predigt [Pr. IV [1] Nr. 5 = IV [2] Nr. 8 über 1 Kön. 8, 56—58, am 22. Oktober 1815 zur Säkularfeier der Hohenzollernherrschaft in der Mark], denn sonst kommt sie spät in meine Hände. Hier wissen eigentlich nur wenige Menschen, wovon die Rede ist, und noch wenigere durchschauen den eigentlichen Zusammenhang. Aber diesen ist die Niebuhrsche Schrift recht erfreulich gewesen, und die Deinige wird mit großer Sehnsucht von ihnen erwartet usw.“ Br. IV, 158, 203; Aus Schleiermachers Hause, S. 13; J. Bauer, Ungedruckte Predigten Schleiermachers, 1909, S. 120 f. Auf die Beziehungen zwischen Schleiermachers Schrift gegen Schmalz und der gleichzeitigen Predigt hat besonders Bauer S. 104 f. aufmerksam gemacht. Niebuhr, Über geheime Verbindungen im preußischen Staat und deren Denunziation, Berlin 1815; von Niebuhrs Flugschrift „Preußens Recht wider den sächs. Hof“, Berlin 1814, erschien eine 2. Auflage mit Zusätzen 1815. Über Niebuhrs und Schleiermachers Verhältnis zum „Preußischen Korrespondenten“ (Verlag der Realschulbuchhandlung zu Berlin, Georg Reimer) vgl. H. Dreyhaus, Der Preußische Korrespondent von 1813/14, Diss. 1909; Br. IV, 413. Aus Schleiermachers Hause, S. 90 f.; Bunsen I, S. 380; Br. II, 301, 404; J. Fürst, Henriette Herz, S. 72, 221. Über das „politische Glaubensbekenntnis“ Schleiermachers vgl. J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, S 97 mit Br. II, 340 v. J. 1818; S. W. III, 3, S. 83 (1826), S. 48 (1821).

schaft" eingeführt worden, deren Mitglieder — unter ihrem Oberhaupt Ph. Buttmann z. B. die Juristen Savigny und Klenze, die Philologen Böckh und J. Bekker, der durch sein geselliges Haus bekannte Buchhändler Reimer, später auch Lachmann — alle vierzehn Tage zu einem zwanglosen Mittagessen zusammenkamen [1]).

Neben Aufzeichnungen vom Februar 1816 über Schleiermachers Darstellung der Dialektik des Plato und Aristoteles, der

1) Aus Schleiermachers Hause, S. 18, 27f, 98, 142. Chr. Aug. Brandis' (gest. 1867) Erinnerungen aus den Jahren 1814—1816 (niedergeschrieben nach Bunsens 1860 erfolgtem Tode); Bunsen I, S. 63; Brandis hat 1843 Schleiermachers Vorlesungen über die Lehre vom Staat (S. W. III, 8) herausgegeben. Die Schrift von Cl. Klenze (Br. IV, 400), Ph. Buttmann und die Gesetzlosen, Berlin, Reimer 1834, ist als Manuskript für die Mitglieder gedruckt. Am 8. Juli 1830 hielt Schleiermacher in der Akademie die Gedächtnisrede auf Buttmann, den „Virtuosen der Geselligkeit", S. W. III, 3, S. 117, vgl. XVI; Br. IV, 120, 148, 177. Lachmann, Bunsen I, S. 302; Br. IV, 400. Briefe an Karl Lachmann, herausgeg. von Leitzmann, Berl. Ak. Abh. 1915. Savigny: Br. II, 280, 284f., 297, 315, 451. J. Bekker hatte, als Halle westfälisch wurde, auf Schleiermachers Empfehlung eine Hauslehrerstelle angenommen; die Verdienste des nach einer zum geflügelten Wort gewordenen Bemerkung Schleiermachers „in sieben Sprachen schweigenden" „gründlichen Forschers" um die zweite Auflage von Schleiermachers Platoübersetzung 1816ff. erkennt der Übersetzer mehrfach, z. B. I, 1 [3] (1855), Vorrede S. VII, S. 250, ausdrücklich an. Aus Schleiermachers Hause, S. 27f.; Hagenbach 75; Bunsen I, S. 141; III, S. 495; Fürst, H. Herz, S. 71, 73, 243. Böckh, auf den in Halle neben Wolf und Steffens besonders Schleiermacher mächtig eingewirkt hatte, hat Schleiermachers Übersetzung und Einleitung mehrerer Dialoge Platos schon im Manuskript gelesen und bald darauf durch die Rezension in den Heidelberger Jahrbüchern I, 5 (1808), S. 81ff. (= Gesammelte kleine Schriften 1872, Bd. 7, S. 1ff.) zum Bekanntwerden der Übersetzung erheblich beigetragen; vgl. Br. IV, 146ff., 119; D. Schenkel, Schleiermacher 1868, S. 317; zu der lateinischen Festrede Schleiermachers bei der Reformations-Säkularfeier der Universität 1817 (S. W. I, 5, S. 309ff.) hat Böckh, damals zugleich Professor der Eloquenz in Berlin, „einigen Putz" beigesteuert, Br. II, 333; IV, 229. Reimer: vgl. E. Förster, Aus der Jugendzeit, 1887, S. 207ff.; Br. II, 249, 269f., 279. Schleiermachers Rede bei der Trauung von Reimers Schwiegersohn A. v. Zeller, dem berühmten Psychiater und Dichter der „Lieder des Leides": Magazin B, N. F., Bd. V, 1827, S. 345—348. Pr. IV [1] Traurede Nr. 4 (S. 818) = IV [2] S. 855.

Megariker und Akademiker scheint das Tagebuch Bunsens eine Schilderung des bedeutenden Einflusses enthalten zu haben, den Schleiermachers Predigten, „durch den Eindruck seines Charakters und Geistes unterstützt", damals auf ihn ausübten [1]).

In demselben Jahr erschien, veranlaßt durch das von Fr. A. Wolf über die platonischen Studien Heindorfs (Ausgew. Dialoge mit lateinischem Kommentar, 4 Bde., Berlin 1802—10) gefällte wegwerfende Urteil (Vorwort zu Heft 1 der Literarischen Analekten, datiert vom 18. April 1816 = Fr. A. Wolfs Kleine Schriften in lat. und deutscher Sprache, hg. von G. Bernhardy, Bd. II, 1869, S. 1022), das durch persönliche Polemik schärfster Art gekennzeichnete fliegende Blatt „Buttmann und Schleiermacher

---

1) Bunsen I, S. 85. Vgl. Lücke an Bunsen, 3. Nov. 1816, über Schleiermacher, Neander, De Wette (Bunsen I, S. 91—94; „die Glocke ruft zu Schleiermachers Kirche; ich will fort, weil ich nicht gern eine Predigt versäume, die mich mit so reinem Zauber in das Innerste des Christentums einführt"). Die hier aus dem Jahre 1816 mitgeteilten Urteile von Bunsen und Lücke über Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger sind nicht ohne Wert, da über diese Periode andere Nachrichten fast gar nicht vorliegen und auch nur einzelne seiner damaligen Predigten erhalten sind; vgl. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, S. 101 ff. Von Lücke erschien 1816 ein „Grundriß der ntl. Hermeneutik und ihrer Geschichte"; 1838 gab er Schleiermachers Vorlesungen über Hermeneutik und Kritik (S. W. I, 7) mit einer beachtenswerten Vorrede heraus; vgl. noch die Vorrede Lückes zu Schleiermachers Einleitung ins N. T., hg. von G. Wolde, 1845 (S. W. I, 8). Die von Lücke in Gemeinschaft mit Schleiermacher und De Wette hrsgeg. kurzlebige „Theologische Zeitschrift" (1819—22) wurde eingeleitet durch Schleiermachers Abhandlung „Über die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen", I, 1819, 1—119 (= S. W. I, 2, 393 ff.); Br. m. Gaß, S. 148; Br. IV, 261. Schleiermachers Urteil über den ersten Band von Lückes „Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes" (Bonn 1820): Br. IV, 269 ff. Die beiden berühmten Sendschreiben Schleiermachers an Lücke über die Glaubenslehre (S. W. I, 2, 575 ff.) erschienen in Jahrgang II der Theologischen Studien und Kritiken (1829, Heft 2 und 3), deren Programm von Lücke verfaßt war. Neue Ausgabe der Sendschreiben, mit Einleitung und Anmerkungen, von H. Mulert (Gießen 1908). 1834 S. 745 ff. veröffentlichte Lücke in den St. u. Kr. „Erinnerungen an Dr. Fr. Schleiermacher", vgl. S. 804 f. die Schilderung der mächtigen Wirkung, die Schleiermacher auf ihn ausübte, als er ihn im Frühjahr 1816 zum erstenmal sah.

über Heindorf und Wolf", Berlin 1816 [1]). Daß die Streitschriften Schleiermachers „bei allem Reichtum an Geist und Witz immer einen unangenehmen Eindruck machen" [2]), hängt auch wohl mit der Beobachtung seines Schülers Thiel zusammen, daß Schleiermacher viel angegriffen worden sei wegen einer gewissen „Schroffheit und Spitzheit, mit der dieser vor Gott und in der Selbstschätzung so demütige, von so tiefer Liebe geleitete Geist oft Menschen entgegentrat und vielleicht mehr als irgendeiner bei der größesten Milde, Zartheit und Feinheit seines Gemütes, Hartes auszusprechen wußte, wo ihm dieses irgend an seiner Stelle zu sein schien" [3]).

Begleitet von Brandis als Legationssekretär ging Niebuhr im Herbst 1816 als preußischer außerordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister nach Rom; Bunsen folgte den Freunden, trat im Sommer 1818 an Stelle des ins Vaterland zurückkehrenden Brandis in die diplomatische Laufbahn ein, und führte nach dem Weggang Niebuhrs 1823 bis zu seiner Abberufung,

---

1) S. W. III, 1. Vgl. W. Körte, Leben und Studien Fr. A. Wolfs des Philologen II, 1833, S. 106 ff. Spätere Äußerungen Schleiermachers über Wolf z. B. in Akademieabhandlungen Über Begriff und Einteilung der philologischen Kritik, 1830, S. W. III, 3, S. 387; Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch, 1829, ib. S. 344, 366, vgl. A. Twesten, Vorrede zu Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik, 1841, S. LXVIII f.; S. W. I, 7, S. 4, 8, 10, 266. Zu dem von Wolf und Buttmann herausgegebenen „Museum der Altertumswissenschaft" II, Berlin 1808, hatte Schleiermacher die Abhandlung „Herakleitos der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten" (S. W. III, 2) beigesteuert; vgl. Br. IV, 148, 150, 166. F. Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Landshut 1808.

2) Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, S. 202 f.

3) Vgl. Thiel S. 82; dazu die hübsche Bemerkung Thiels, des Schülers von Wolf und Schleiermacher, S. 82 f.: „Drei ausgezeichnete witzreiche Männer hat Berlin in kurzen Zeiträumen verloren, F. A. Wolf, Schleiermacher und Phil. Buttmann. Des ersteren Witz hat schon Passow sehr treffend als kaustisch bezeichnet, Schleiermachers Witz möchte ich den echt attischen, wie Buttmanns den jovialen nennen, so daß man beim ersten wußte, wo es brannte, beim zweiten, wo es steckte, wenn es stach, beim letzten, »was der Humor war von der Sache.«" Vgl. Lücke, Stud. u. Krit. 1834, S. 805.

1. April 1838, die Geschäfte der Gesandtschaft; er erhielt 1827 den Rang eines Ministerresidenten und wurde Januar 1835 zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister ernannt [1]).

Wie der König selbst hatte Bunsen damals bereits seit längerer Zeit liturgische und kirchenmusikalische Studien getrieben [2]).

Während eines Aufenthaltes in Berlin, Oktober 1827 bis Mai 1828 [3]), trat Bunsen natürlich auch zu Schleiermacher wieder in Beziehung. Er schreibt darüber an seine Frau:

---

1) Über die politische Wirksamkeit Bunsens während dieser „interessanten Episode in dem reichen Leben, das glänzende, vielseitige Begabung und ein unverwüstliches Glück ihm beschert haben", vgl. C. Mirbt, Die preußische Gesandtschaft am Hofe des Papstes, 1899, S. 28ff.

2) Lücke an Bunsen, 14. August 1818: „Die Berliner Synode hat jetzt eine Gesangbuchskommission ernannt, und diese ist nicht verlegen um salbungsvolle Gesänge (audiatur Schleiermacher), sondern hat eine so große Anzahl vor sich, daß sie kaum weiß, welche sie wählen soll, um so vieles von dem besten nicht zu übergehen", Bunsen I, S. 150; Br. II, 433. Vgl. Schleiermachers Schreiben „Über das Berliner Gesangbuch" 1830, S. W. I, 5, S. 627ff.; E. R. Meyer, Schleiermachers und Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine, 1905, S. 34; Br. m. Gaß, S. 223, Schleiermacher an Gaß 8. Mai 1830: „Der König hat noch neulich eine Kabinettsordre erlassen, bei einer zweiten Auflage [des neuen Berliner Gesangbuchs] (aber das ist ein Geheimnis!) solle auf Bunsens Ausstellungen Rücksicht genommen werden. Zum Glück ist das nun unmöglich, aber auch wieder eine Probe, was dabei herauskommt, wenn man befiehlt ohne Sachkenntnis. Der Grund hiervon soll übrigens sein, daß der König schon als Bunsen hier war, ein Versprechen von sich gegeben, unser Gesangbuch nicht zu bestätigen (zu einer Zeit, wo keiner von beiden es kannte), weil nämlich Bunsen auch eins zusammenarbeitete, welches nächstens erscheinen soll. Ist dies erst da, dann will ich nicht dafür stehen, ob ich nicht noch meine Feder ansetze in der Sache, um doch vor Augen zu stellen, worauf es eigentlich ankommt." S. 226 Schleiermacher an Gaß, 23. Juli 1830: „Dann will ich auch noch ein Wort über unsere Gesangbuchsangelegenheit sagen, in der sich der König ganz im Widerspruch mit seinen sonstigen Prinzipien benommen hat. Das werde ich ihm auch suchen auf die allerzarteste Weise, die sich denken läßt, etwas zu verstehen zu geben und zugleich die Bunsenschen superfeinen Theorien etwas ins Lächerliche ziehen, dabei aber von unseren Prinzipien und deren Anwendung sehr ernste Rechenschaft geben."

3) Über die Veranlassung dieser Reise s. Bunsen I, S. 275f.

„Gestern aß ich mit Schleiermacher in einer geschlossenen Gesellschaft, welche die spanische heißt: weil, als man eine große Menge von Namen für sie vorschlug, worüber bemerkt war, die seien meist abgenutzt, aber ihrer so viele, als ein Spanier oft Namen besitze, so schlug Schleiermacher vor, die Gesellschaft spanisch zu nennen, was dann allgemein angenommen worden ist. Die Gesellschaft ist angenehm, Schleiermacher war sehr aufgeräumt und liebenswürdig" [1]).

---

1) Bunsen I, S. 287 f., 23. Okt. 1827; vgl. Br. II, 388. Bunsen I, S. 328 werden eine Anzahl Briefe erwähnt, von Schleiermacher, dem späteren Minister Eichhorn u. a. an Bunsen gerichtet, „meist aber nur auf Absprachen und Einladungen bezüglich". Auf Eichhorn bezieht sich die Notiz I, S. 305 vom zweiten Weihnachtstage 1827: „Montag war Christabend. Den Morgen begann ich ernst: ich folgte dem Leichenzug des lieben Mädchens — Eichhorns Tochter. Der Oheim Sack sprach Worte des Trostes im Hause; Schleiermacher am Grabe, wo der Vater im Schmerz verstummte." Eichhorn, Niebuhrs und Savignys genauester Freund, „anerkannt der erste Kopf beider Ministerien, und dabei ein herrlicher Mensch", I, S. 284. Vgl. Br. II, 335. 470; Aus Schleiermachers Hause, S. (84), 180; Br. an Dohna, S. 85.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

1.

K. Knoke, Niederdeutsches Schulwesen zur Zeit der französisch-westfälischen Herrschaft 1803—1813. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1915. — Mit einer Gesamtübersicht über die **Monumenta Germaniae Paedagogica.**

Es ist ein persönliches Interesse, dasjenige an der Universität Göttingen, an der ich zweimal als Lehrer (zuerst als Repetent und Privatdozent, hernach auch als ordentlicher Professor) wirken durfte, was mich antreibt, das schöne lehrreiche Buch von Knoke hier nicht durch einen andern besprechen zu lassen, sondern selbst, nicht zwar zu kritisieren (dafür bin ich nicht Fachmann genug), wohl aber anzuzeigen. Es bildet den 54. Band der Monumenta Germaniae Paedagogica, die der 1906 verstorbene hochverdiente Schulmann Karl Kehrbach begründete, selbst bis zu seinem Lebensende leitete, dann der Fürsorge der von ihm schon 1892 gestifteten „Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte“ (in Berlin) hinterließ. Vom 35. Bande an ist diese Gesellschaft es, die die Monumenta herausgibt.

Im 74. Jahrgang der Studien u. Kritiken, 1901, S. 534 bis 544 hat H. Hering schon einmal drei von den bis dahin erschienenen Bänden der Monumenta, welche direkt die kirchliche Katechetik betrafen, besprochen. Er beleuchtete Josef Müllers Ausgabe der „Deutschen Katechismen der böhmischen Brüder“ (Bd. 4; 1887) und besonders eingehend die beiden ersten Bände von F. Cohrs „Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion“. Auf das, was Hering vorgebracht, gehe ich natürlich nicht nochmals ein. Im übrigen wird es nicht unwillkommen und sachlich jedenfalls am Platze sein, wenn ich bei

dieser Gelegenheit kurz über den Umfang berichte, den das Unternehmen überhaupt angenommen. Es ist bedauerlich, daß Hering nicht den Abschluß der Cohrsschen Veröffentlichungen abwartete: die beiden Bände, die er als trefflicher Kenner der evangelischen Unterrichtsgeschichte besprach, Bd. 20 und 21, die zusammen 1900 erschienen, betrafen die Jahre 1522—1526 bzw. 1527 und 1528, aber es sind noch drei weitere Bände gefolgt, zuerst Bd. 22 und 23, die noch Texte boten, 1901 und 1902. Der letztere enthält einige „Undatierbare Katechismusversuche", die jedoch nach der Wahrscheinlichkeit auch noch vor Luthers „Enchiridion" (dies ist Luthers eigene titelmäßige Bezeichnung seines Kl. Kat.: den Gr. Kat. nannte Luther selbst „Deutsch Katechismus"!) erschienen sind, nämlich die von Johannes Oekolampadius, Johann Toltz, Johann Zwick, Lucas Otho, Valentin Krautwald, auch noch ein Stück von Luther selbst. Sehr willkommen in diesem 4. Bande ist zum Schlusse die „Zusammenfassende Darstellung" des ganzen Materials, das Cohrs aufgeschichtet, S. 229—417; diese Verarbeitung des Materials unter verschiedenen Gesichtspunkten gibt erst den vollen Eindruck vom Werte desselben. In einem 5. Bande (Bd. 39 des Gesamtwerkes) hat Cohrs dann noch ein genaues allseitiges Register seiner vier Textbände geboten. In C.s Veröffentlichungen (im ganzen sind es 39 Stück, sie führen in die verschiedensten Gegenden Deutschlands und stammen von Männern, die zum Teil auch verschiedenster geistiger Art sind) hat man in bequemer Übersicht nun das Material beisammen, an dem man durch Vergleich sich klar machen kann, wie originell und bedeutend Luthers Katechismen, zumal der kleine, in ihrer Zeit waren. Ich habe immer eine gewisse Neigung mich aufzulehnen, wenn man in enthusiastischer Weise eingeladen wird, ein Buch zu „bewundern". Es hätte mir wohl schon manchmal die Freude an Luthers Katechismen vergehen mögen, wenn von Unberufenen, kenntnislosen Bloßverehrern des Reformators deren Lob verkündet, ihre gewissermaßen übergeschichtliche Größe proklamiert wurde — falls das möglich wäre. Gerade bei historisch komparativer, „zeitlicher" Würdigung kann man gar nicht umhin sich insonderheit des kleinen Katechismus immer neu zu freuen und ihn wirklich zu bewundern. Er will ja sehr „interpretiert" sein, aber er enthält wirklich merkwürdig viel und ist so „frei", so kühn, so kindlich-männlich in Einem, daß er einem schwerlich verleidet werden kann, es sei denn durch allzu gesetzlichen Zwang, nach ihm und nur nach ihm noch heute zu unterrichten. Richtig verstanden sind Luthers Katechismen ein Kompendium seines Denkens, auch Zeugen der Grenzen desselben. Nach Cohrs hat die Forschung über Luthers Katechismen selbst

erst noch vollends eingesetzt bzw. einen neuen Abschluß gefunden. Im Jahre 1904 erschien von Knoke eine überaus sorgfältig erwogene, auf vieljährigen bibliographischen Studien ruhende kritische Ausgabe des Kl. Katechismus. Möglich, daß sie im letzten Resultat doch nicht ganz den „richtigen" Griff getan. Das schmälert den Wert des gelehrten Buches nicht. Im 30. Bande (1. Abteilung) der Weimarer Lutherausgabe sind dann 1910 von verschiedenen Forschern beide Katechismen Luthers in bis auf weiteres und, wie man vielleicht hoffen darf, überhaupt kritisch abschließender Weise zur Ausgabe gebracht. (Von Luthers Kl. Katechismus ist die Wittenberger Urausgabe verschollen, denkbar natürlich, daß sie noch irgendwo einmal aus einem Staube auftaucht: bis dahin wird schwerlich noch weiteres von Belang beizubringen sein; auch jetzt ist kein Zweifel, daß wir höchstens in Nebensachen, in Dingen, die vielleicht den Philologen, kaum den Theologen interessieren, durch die „Urausgabe" noch ein anderes Bild bekommen werden oder würden.) Soeben, 1915, hat der in jenem Weimarer Band vor den anderen Mitforschern hervortretende D. Otto Albrecht in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte als Nr. 121/22 auch für „Laien" in, wie mich dünkt, sehr anregender Anschaulichkeit „Luthers Katechismen" (das ist der Titel der 196 Seiten befassenden Schrift) behandelt. Mit Cohrs subtilen umsichtigen Studien zusammen haben wir nun ein so volles, rundes Bild der Katechismusgeschichte der ersten Reformationszeit, daß hier einer der seltenen Fälle vorliegt, wo der höchste Lohn den Forschern zuteil geworden sein möchte, der, daß vermutlich nach ihrer Arbeit für die Dauer ein Strich unter die Fragen, um die es sich hier handelt, gesetzt werden darf. Es waren nicht wenig Winkel auszufegen, aber sie sind nun auch ausgefegt: es ist nicht abzusehen, wo noch etwas Erhebliches für die Zukunft zu erwarten wäre. Luthers Katechismen sind nicht so rasch in ihrer überragenden Bedeutung erkannt worden, als man gerade auch nach den von Cohrs veröffentlichten anderen „Versuchen" denken möchte. Melanchthon hat, soviel man weiß, niemals eine besondere Anerkennung dafür bezeugt!

Die Zahl der Bände, die die Monumenta gebracht haben, ist bis 1915 schon auf 54 gestiegen. Sie betreffen Gegenstände umfassendster und engster Art, das deutsche Gesamtgebiet und einzelne Territorien darin, Sonderarten der Erziehung und des Unterrichts, Sonderfächer, einzelne Männer, einzelne Bücher, einzelne Stände, historische Familien usw. Sogleich der erste Band der Sammlung führte in ein geschlossenes Stadtschulgebiet, dasjenige Braunschweigs: der Band erschien 1883 und war von dem bekannten

historischen Forscher C. Koldewey; er bot die Schulordnungen der Stadt Braunschweig von 1251—1828; im 8. Bande der Monumenta wurden von K. dann auch die „Schulordnungen des Herzogtums Braunschweig von 1248—1826“ veröffentlicht. In dieselbe Klasse gehören Band 6 und 13 der Sammlung: „Die siebenbürgisch-sächsischen Schulordnungen“ (bis 1883), von F. Teutsch. Ferner „Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen“, von W. Diehl (Bd. 27, 28, 33, reichen bis 1806), „Die Schulordnungen der badischen Markgrafenschaften“, von Brunner (Bd. 24), „Das Unterrichtswesen der Großherzogtümer Mecklenburg-Schwerin und Strelitz“, von H. Schnell (Bd. 38, 44, 45, führen bis ans Ende des 18. Jahrhunderts).

Für einzelne Schul- und Unterrichtsarten kommen folgende Werke in Betracht. Zunächst, als interessantestes und umfänglichstes (Bd. 2, 5, 9, 16 der Sammlung) die Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes. Collectae, concinnatae, dilucidatae a G. M. Pachtler. S. J. Die Bände bringen Dokumente von 1541 an bis 1832, und beleuchten die verschiedenen Formen und Stufen von Schulen der Jesuiten. Sie sind außerordentlich lehrreich für den Geist des jesuitischen Erziehungswesens. Man mag sie unbefangen (was ja noch nicht heißt: ohne Vorsicht) auf sich wirken lassen, um auch die zweifellosen Verdienste des Jesuitenordens zu erkennen und zu würdigen. Gute Seelenkenner sind die Jesuiten, und manches ist bei ihnen für jeden, dem Erziehungsprobleme am Herzen liegen, beachtenswert. — „Mittelschulgeschichtliche Dokumente Altbayerns, einschließlich Regensburgs“ (Bd. 41 u. 42), worin der Entwicklungsgang des bayrischen Mittelschulwesens von seinen Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts verfolgt wird, bietet G. Lurz: daneben treten „Dokumente zur Geschichte der humanistischen Schulen im Gebiet der bayerischen Pfalz“ (Bd. 47 u. 49), von K. Reissinger, ferner eine „Geschichte der realistischen Lehranstalten in Bayern“ (Bd. 53), von F. Zwerger. — Noch recht wenig ist bisher dargeboten aus der Schulgeschichte Preußens, nur zwei Bände (Bd. 46 u. 48), worin P. Schwartz „Die Gelehrtenschulen Preußens unter dem Oberschulkollegium und das Abiturientenexamen“, einen zweifellos bedeutsamen, aber doch zeitlich relativ kurzen Abschnitt behandelt. — Natürlich hat Preußen auch seinen reichlichen Anteil an der „Geschichte des Militär-Erziehungs- und Bildungswesens in den Landen deutscher Zunge“, die B. Poten behandelt hat (Bd. 10, 11, 15, 17, 18). Preußen hat den umfänglichsten, vierten Band, Österreich-Ungarn den dritten, auf die andern deutschen Länder ver-

teilen sich die drei übrigen. (Auch die Schweiz wird berücksichtigt, auch das „Königreich Westfalen"). — In einen begrenzten Abschnitt der Geschichte Österreichs führt Bd. 30 der Sammlung: „Das österreichische Gymnasium im Zeitalter Maria Theresias", von K. Wotke. — Das „Berliner Handelsschulwesen des 18. Jahrhunderts, im Zusammenhange mit den pädagogischen Bestrebungen seiner Zeit" (Bd. 35) ist sodann von G. Silow nach umfänglichem archivalischem Quellenmaterial dargestellt. — Ganz und gar historisch gelehrtem Interesse dient die „Geschichte des mathematischen Unterrichts im deutschen Mittelalter", d. h. bis 1525, (Bd. 3), von S. Günther.

Hier anzuschließen sind zwei Werke, die bestimmten, zu ihrer Zeit berühmten Schulbüchern gewidmet sind, nämlich Bd. 12: „Das Doctrinale des Alexander de Villa-Dei (Ville Dieu)", von Dietr. Reichling, und Bd. 43: „Andrea Guarnas Bellum Grammaticale und seine Nachahmungen", von Joh. Bolte. Das zuerst genannte Werk ist im späteren Mittelalter das bei weitem verbreitetste, das allbeherrschende Lehrbuch des Lateinischen gewesen, eine Ablösung des alten Donat und Priscian. Sein Verfasser, stammend aus der Normandie, war natürlich ein Kleriker. Er hat viel geschriftstellert. Das Doctrinale ist 1199 fertig geworden und ist in sog. Leoninischen Hexametern geschrieben, es war vom Verfasser in 12 capita geteilt und umfaßt im ganzen 2645 Verse. Der Herausgeber hat 228 Handschriften desselben aufgetrieben, und er zweifelt nicht, daß in den Bibliotheken Europas, zumal noch der Klöster, Mengen weiterer sich finden: vielleicht könnte noch das Doppelte, wenn nicht Dreifache vermutet werden. An Drucken bis zum Beginne des 15. Jahrhunderts hat er 279 Nummern festgestellt. Der Humanismus erst hat dem Doctrinale und seinem „barbarischen" Latein das Ansehen genommen. Aber wie der Herausgeber nachweist, ist der Einfluß des zumal auch in Deutschland sehr verbreiteten Buches selbst noch in den modernen lateinischen Grammatiken zu bemerken. Ich habe mich nicht durch die Verse des wackeren Alexander hindurchgewürgt, aber die Einleitung des gelehrten Herausgebers hat mir Interessantes für Kenntnis und Verständnis der mittelalterlichen Latinität geboten. — Das sehr viel kleinere Werkchen von Guarna, einem Italiener (geb. um 1470, gest. vielleicht schon um 1520), führt in die Humanistenzeit und ist eine höchst geistreiche, launige Dichtung, im Chronikstil. Der volle Titel lautet: Bellum grammaticale Nominis et Verbi regum de principalitate orationis inter se contendentium. Es handelt sich um eine Allegorie, die die Hauptunregelmäßigkeiten der lateinischen Sprache „erklären" soll. (Einst

in glücklicher Zeit wurde das blühende Reich der Grammatik von zwei einträchtig verbundenen Königen regiert, nämlich von „Amo“, dem König der Verba, und „Poeta“, dem Herrscher über die Nomina. Aber bei einem Gastmal erhob sich ein Rangstreit zwischen beiden, das Nomen berief sich darauf, daß Gott selber ein Nomen sei, aber das Verbum entgegnet mit dem Bibelzitat „In initio erat verbum“. Ein gewaltiger Krieg entbrannte zwischen ihnen. Sehr drollig ist, wie Guarna die verschiedenen Wortklassen sich dem einen und dem andern König als Streittruppen zugesellen läßt. Eine furchtbare Schlacht am Flusse Sive bringt beiden schwere Verluste. Facio verliert seinen Sohn Facior, der sterbend Fio zu seinem Erben einsetzt. Die Positive zu Melior, Minor, Plus sinken dahin, die Singulare zu Arma, Castra, Moenia. So geht es weiter. Schließlich vertragen sich die Könige über ihren Rang auf Grund eines Schiedsspruchs: das Nomen soll im casus rectus über das Verbum herrschen, im casus obliquus soll es umgekehrt sein. Die gelehrten Schulen halten sich fortab nach dieser Friedensbestimmung, und seither geht's so leidlich weiter.) Die Schrift ist außerordentlich beliebt gewesen, hat mehrfach Überarbeitungen erfahren, ist als Komödie von Schülern aufgeführt worden (in England, Frankreich, auch in Deutschland; die Jesuiten haben sie sich nicht entgehen lassen), ist mehrfach umgedichtet, sogar ins Schwedische übersetzt usw. Der Herausgeber Bolte macht mit Recht darauf aufmerksam, daß es doch keine bloße Spielerei sei, die Guarna treibt, daß er sprachphilosophische Probleme anrührt, die noch bei Wundt u. a. ihre Bedeutung zeigen.

Einzelnen großen Pädagogen gelten in den Monumenta Bd. 7: „Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae“, von K. Hartfelder (ein besonders wertvoller Band); 25, 29, 31: „Pestalozzi-Bibliographie“, von A. Israel; 26 u. 32: „Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts“, von J. Kvačala (Prof. in Dorpat); 51: „Das Erziehungswesen Zinzendorfs und der Brüdergemeinde in seinen Anfängen“, von O. Uttendörfer. — Schließlich handelt eine ganze Reihe von Bänden von den Erziehungsgrundsätzen in einzelnen Fürstenhäusern. Bd. 14 gilt der „Geschichte der Erziehung der Bayerischen Wittelsbacher von den frühesten Zeiten bis 1750“, Bd. 19 derjenigen der „Pfälzischen Wittelsbacher“ (beide von Friedr. Schmidt-Ludwigshafen). Nur begonnen, dann durch den Tod des Verfassers Friedr. Wagner unterbrochen, ist eine Serie, die „die Jugend und Erziehung der Kurfürsten von Brandenburg“ behandeln soll; der einzige bisher erschienene Band (34) reicht nur bis zu Joachim II.

(1535—1571). Aber die Sammlung enthält auch noch (von G. Schuster) zwei Bände (36 und 37), die „die Jugend des Königs Friedrich Wilhelm IV. und des Kaisers und Königs Wilhelm I.“ beleuchten. Es sind hauptsächlich „Tagebuchblätter ihres Erziehers Friedrich Delbrück“, aber auch Briefe des Königs Friedrich Wilhelm III., der Königin Luise u. a. Einer der letzten Bände (52), von Jul. Richter-Chemnitz, handelt noch über „das Erziehungswesen am Hofe der Wettiner Albertinischer (Haupt-)Linie“.

Nach dieser allgemeinen Übersicht über die große Kehrbach'sche Sammlung (der ich nur noch anschließe, daß ihr Begründer 1891 in den „Mitteilungen der Gesellschaft f. deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte“ auch eine Zeitschrift schuf, die kleinere und größere für die Monumenta dienliche Nebenstudien aufnehmen sollte [1])) komme ich nun noch etwas genauer auf den letzten darin bisher veröffentlichten Band zu sprechen, dessen Titel ich an die Spitze dieser Anzeige gestellt habe. Er ist eine Frucht des otium cum dignitate, das sich der Senior der Göttinger theologischen Fakultät, D. Knoke seit seinem siebzigsten Geburtstag (1911) gegönnt hat, und ist ebenso ausgezeichnet durch Sorgfalt archivalischer und literarischer Forschung, wie durch Maßhaltung aller persönlichen Urteile. Ganz der letzteren sich enthalten kann man gar nicht, wenn man heute einen Abschnitt der Geschichte Deutschlands in der Zeit vor hundert Jahren, also in der Napoleonischen Periode historisch behandelt. Auf Schritt und Tritt fühlt man sich zu innerer Mitbeteiligung an dem Geschehen damals, zumal zu innerer Auseinandersetzung mit dem Fühlen und Denken der damals leitenden Männer, darüber hinaus auch der Bevölkerung überhaupt, gedrängt. Billig urteilt natürlich nur der, welcher bei einem Vergleich etwa der Gegenwart mit jener Vergangenheit sich vor Augen hält, wieviel wir in der jetzigen harten Zeit vorab haben, daß wir den Feind nicht im Lande ertragen müssen (nur ganz kurz strichweise ertragen mußten). Jener große Teil Deutschlands, dem Knokes Werk gilt, war zwischen 1803 und 1813 vergleichsweise der französischen Regierung gegenüber in der Lage wie heute Belgien unserer eigenen Regierung gegenüber; ein Unterschied war dabei doch, daß die politische Lage im „Königreich Westfalen“ als eine durch „Friedensschluß“ definitiv geregelte angesehen werden konnte; in solcher Lage kann manches sich als „Pflicht“ vorspiegeln, was in noch nicht

1) Die „Mitteilungen“ erschienen in 20 Bänden bis 1910. Fortgesetzt sind sie als „Zeitschrift für die Geschichte der Erziehung und des Unterrichts“, mit „Beiheften“. Der vierte, vorerst letzte Band erschien 1914.

„geordneten“ Verhältnissen eher als Schwäche und Haltungslosigkeit erkennbar ist. K. hat sein Buch in zwei Teile zerlegt. Der erste, etwas größere (S. 11—190) ist überschrieben: „Zur Geschichte der westfälischen Universitäten, mit besonderer Berücksichtigung der Georg-August-Universität in Göttingen“. Das „Zur“ hat in diesem Teile nur Beziehung auf die Universitäten Halle, Marburg, Rinteln und Helmstedt, die ja ebenfalls dem Königreich Westfalen zugefallen waren Was Göttingen betrifft, so ist die Darstellung der Schicksale seiner Universität, der Vorgänge innerhalb ihrer, sowohl was die Professoren als was die Studenten betrifft, des Geistes, der sich an ihr offenbarte, wie der äußeren Lage, die ihr beschieden war, so vollständig, daß man die Universität nur beglückwünschen kann, eine so allseitige Beleuchtung jener Periode ihrer Geschichte gefunden zu haben Die Göttinger Professorenschaft — aber auch die Bürgerschaft — hat nicht immer einen glücklichen Ton gefunden gegenüber der neuen Regierung, zumal nicht gegenüber Jerome. Knoke konstatiert selbst mit ernstem und doch zugleich billigem Urteil, daß die Professoren der Georgia-Augusta nicht das Maß von nationalem, patriotischem Empfinden hegten, das die Professoren von Halle damals so zweifellos auszeichnete. Göttingen empfand sich weniger als „hannoverische“ als vielmehr „europäische“ Universität, als reine Gelehrtenrepublik von mehr oder weniger zufälliger territorialer Zugehörigkeit, Halle empfand sich „preußisch“. Aber Halle hat doch auch seinen Kanzler Niemeyer gehabt, der es richtig fand mit den französischen Machthabern nach Möglichkeit klug zu paktieren. Die Göttinger haben vielleicht vereinzelt „würdelos“ gehandelt oder gesprochen. Anderseits ist nicht zu übersehen, daß Göttingen von Anfang an sehr großem Wohlwollen bei Napoleon selbst, dann vollends bei Jerome begegnete, Halle umgekehrt zum mindesten bei Napoleon höchstem Mißtrauen, ja schroffem Übelwollen: Erfahrungen letzterer Art stärken und erleichtern die Sprödigkeit angestammter Anhänglichkeit — wobei zugleich in Betracht kommt, daß Preußen durch Friedrich den Großen ein kräftiges „nationales“ Sondergefühl gewonnen hatte, das die anderen deutschen Länder so noch kaum hatten erzeugen können. Der englische König hat seinem Kurfürstentum Hannover und in ihm seiner Universität Göttingen viel Interesse bewiesen, aber es ist doch begreiflich, daß Göttingen mehr „weltbürgerlich“ empfand als Halle. Für die Vorgänge in Halle nach der Schlacht bei Jena hätte K. übrigens in Schleiermachers Briefen einiges Belangreiche finden können, das auch Schrader, dem Geschichtschreiber der Universität Halle entgangen ist. Die Universität Göttingen erzeugt, das kann ich persönlich nur bestätigen, in Kraft

offenbar von Inponderabilien mit starker historischer Tradition eine stimmungsmäßige Anhänglichkeit ihrer Glieder (Professoren und Studenten), wie sie nicht jeder deutschen Universität beschieden ist. Jene Göttinger Professoren vor hundert Jahren waren auch von dieser spezifischen Liebe zu ihrer damals vor andern (vielleicht, und wie sie jedenfalls meinten, vor allen deutschen Universitäten) berühmten alma mater getragen, die es ihnen zur Pflicht zu machen schien, alles daran zu setzen, daß dieselbe erhalten und „nicht geschädigt" werde. Ihr Dank, daß ihnen das zuteil wurde, hat sie dann nicht ganz die richtigen Grenzen dem Fremdherrscher gegenüber innehalten lassen. Unter den Studenten gab es „unruhige", d. i. besser patriotische Elemente: ihr Gebahren war nur zum Teil recht — unreif. Einen Zug zur „Internationalität" hat die Georgia-Augusta behalten.

Im zweiten Teile mit der Überschrift „Zur Geschichte der übrigen Schulen in Westfalen" behandelt Knoke die militärischen Lehranstalten, die öffentlichen und privaten höheren Knabenschulen, die höheren Mädchenschulen, die evangelische Volksschule, die Industrie- und Fortbildungsschulen, die Bildung der Volksschullehrer, die Stellung der evangelischen Geistlichen zur Volksschule, auch das jüdische Schulwesen. Überall zeigt sich das Interesse und die besondere Sachkenntnis eines Mannes, der selbst lange Jahre im Schuldienst gestanden hat (als Seminarlehrer und Seminardirektor), und der als Theoretiker der Pädagogik sowie als Kenner ihrer Geschichte einen Namen besitzt. K. hat recht, daß die westfälische Regierung viel guten Willen und manchen guten Gedanken in bezug auf das Schulwesen aller Stufen gehabt hat. König Jerome hatte tüchtige deutsche Beamte zu Ratgebern, eine Zeitlang ja sogar einen Mann wie Johannes von Müller (gest. 11. Mai 1809); er war auch im Anfang selbst von einem guten Willen erfüllt, mit der Zeit freilich wurde er immer zügelloser und zugleich tyrannisch willkürlicher.

Das Buch von Knoke ist eine Fundgrube für konkrete Einzelheiten des ehemaligen Universitäts- und Schullebens überhaupt, speziell für pädagogische Ideen der Aufklärung. Für die eigenartige Selbständigkeit der Universität Göttingen, die Jeromes Minister Simeon als Franzose, als solcher erfüllt von dem Gedanken der égalité aller „Bürger", mit Bezug auf die Gerichtsbarkeit am liebsten beseitigen wollte und schließlich wirklich erheblich einschränkte, ist charakteristisch, daß das akademische Gericht selbst die Todesstrafe zu verhängen berechtigt war! (Nur bezüglich der Steuerprivilegien der Professoren war der Minister unerbittlich: hier war der Grundsatz der égalité doch zu vorteilhaft für

ihm). In den Volksschulen wird der Religionsunterricht sehr betont. Mit Bezug auf den Hannoverischen Landeskatechismus (der freilich vor dem westfälischen Regiment eingeführt war) berichtet Knoke Züge, die man rührend nennen kann, vielleicht auch drollig finden darf. Mit größter Feierlichkeit, so verlangt ein maßgebender Kommentar, soll der Moment umgeben werden, wo das Kind zuerst das Wort „Gott“ hört. Der Unterricht soll das Kind auf das Urteil führen, daß die Welt einen vernünftigen, gütigen Urheber haben müsse. Aber der Lehrer soll es verhindern, daß es dabei selbst Gott nenne. Hat der Lehrer seinen Beweis bis zum Schlusse fortgeführt, so soll er einige Augenblicke in tiefem Schweigen innehalten, und dann etwa fortfahren: „Deinen Namen, Urheber der Welt! — Deinen großen, heiligen Namen! — Steht auf, meine Kinder, daß ihr mit Ehrfurcht vernehmt den Namen, den ich jetzt nennen werde! — Der mächtige, weise und gütige Urheber der Welt heißt: Gott!!! Gott! — Gott ist sein Name!!! — Eine Pause, und der Lehrer spreche mit sichtbarer Rührung ein angemessenes, kurzes und kraftvolles Gebet. Es sei das erste vor den Kindern; mit ihm schließe er die Stunde, wo möglich den Tag!“

Knoke schreibt überall lebendig und frisch. Auch dadurch ist sein Buch eine Zierde der Sammlung, zu der es gehört.

F. Kattenbusch.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Tröltschs in seinem Verhältnis zu Kant.

Von

Wilhelm Mundle in Trier [1]).

1.

Die Frage nach dem religiösen Apriori ist für die neuere und neueste Theologie ein immer brennenderes Problem geworden [2]). Die Zahl der Theologen, die die Wahrheit der Religion

1) Der Verfasser steht zur Zeit als Landsturmmann im Felde.

2) Aus der Literatur sei nur das wichtigste vermerkt: E. Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie (Kantstudien IX), 1904; Art. Religionsphilosophie in der Festschrift f. Kuno Fischer, D. Philos. im Beginn des 20. Jahrh., 1904; Psychologie u. Erkenntnistheorie i. d. Religionswissenschaft, 1905. Gesammelte Schriften, Bd. II, 1913; für das religiöse Apriori kommt vor allem daraus in Betracht: Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie; Das Wesen der Religion u. der Religionswissenschaft; Zur Frage des religiösen Apriori; Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie. — Über Tröltsch vergleiche man: O. Lempp, Tröltschs theologischer Entwurf, Christl. Welt 1914, Nr. 16. 18. 19. H. Süskind,

auf die Geltung eines solchen Apriori gründen, scheint allmählich größer zu werden. Doch will der Widerspruch dagegen ebensowenig verstummen, und die Gegner des religiösen Apriori können es sich zunutze machen, daß auch unter den Anhängern dieses Begriffes nicht immer Klarheit über seinen ursprünglichen Sinn zu herrschen scheint, sondern daß das religiöse Apriori ein vielgebrauchtes, aber eben deshalb auch vieldeutiges Schlagwort ist. Klarheit läßt sich unter diesen Umständen nur gewinnen, wenn man sich vergegenwärtigt, was Kant, der Vater des Apriorismus, unter dem Apriori verstanden hat. Unter den Theologen, die mit dem Begriff des „religiösen Apriori" arbeiten, ist Tröltsch jedenfalls der folgerichtigste Vertreter des Kantischen Kritizismus. Er hat den Begriff des religiösen Apriori erstmalig gebraucht und erstrebte dabei eine konsequente Anwendung der Kantischen Erkenntnistheorie auf die Probleme der Religionsphilosophie. Die Bedeutung des „religiösen Apriori" in seiner Religionsphilosophie soll im folgenden untersucht werden. Dabei bringt es die Problemstellung mit sich, daß wir besonders das Verhältnis Tröltschs zu Kant ins Auge fassen werden.

Kant selbst hat von einem „religiösen Apriori" nicht gesprochen. Es handelt sich um eine Weiterbildung des Kantischen Systems, wenn Tröltsch diesen Begriff gebildet hat. Wir dürfen also nicht nur auf Kants Religionsphilosophie zurückgreifen, um

---

Zur Theologie Tröltschs, Theolog. Rundschau 1914. J. Wendland, Philosophie und Christentum bei Ernst Tröltsch im Zusammenhange mit der Philosophie und Theologie des letzten Jahrhunderts. (Ztschr. f. Theol. u. Kirche XXIV, 1914). — Zur Debatte über das religiöse Apriori: Kalweit, Das religiöse Apriori. Theologische Studien und Kritiken 1908. Paul Spieß, Zur Frage des religiösen Apriori, Religion und Geisteskultur 1909. Tröltschs Antwort in derselben Zeitschrift; jetzt auch in Ges. Schr. Bd. II (s. o.). W. Bousset, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Theol. Rundschau 1909. K. Bornhausen, Das religiöse Apriori bei Ernst Tröltsch und R. Otto. Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik 1910, S. 193ff. E. W. Mayer, Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung für die Theologie (Ztschr. für Theologie und Kirche XXII, 1912). F. Traub, Das religiöse Apriori (Ztschr. für Theol. u. Kirche XXIV, 1914). Weitere Literatur siehe Wendland a. a. O. S. 129f. 147.

den Sinn des „religiösen Apriori" zu ermitteln, sondern müssen auf dasjenige Gebiet, wo das Apriori im eigentlichen Sinne zur Geltung kommt, auf die Erkenntnistheorie miteingehen. Dann erst können wir versuchen, unser spezielleres Problem, das religiöse Apriori, ins Auge zu fassen.

In seiner Erkenntnistheorie hat Kant mit dem Begriff des Apriori den Begriff des Allgemeingültigen und Notwendigen verbunden und erklärt, daß diese Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht aus der Erfahrung stamme Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sowie nicht-empirischer Ursprung sind die allgemeinen Kennzeichen des Apriori, so setzt es Kant uns gleich auf den ersten Seiten der „Kritik der reinen Vernunft" auseinander. Denn die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis stammt nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Denken. Den normativen Charakter der Erkenntnis, ihre Geltung zu sichern, ist Kants Bestreben; darum behauptet er, daß in ihr ein Apriori wirksam sei. Er sucht einen Ausweg aus dem relativierenden Psychologismus eines Hume, der alle Denkvorgänge in psychologische Assoziationen auflöst und dadurch ihren Erkenntnisgehalt in Frage stellt. Psychologisch ist ja der Irrtum nicht anders bedingt als die Wahrheit; was unterscheidet dann noch Irrtum und Wahrheit, wenn es keine Maßstäbe, keine Normen gibt, die uns innerhalb des psychologischen Geschehens Wahrheit und Irrtum zu trennen erlauben? Das ist das Grundproblem der Kantischen Philosophie. Dies Grundproblem sucht Kant durch die große kopernikanische Drehung zu lösen: Die Dinge, die uns ja nur als Vorstellungen gegeben sind, können wir freilich nicht befragen; nicht die Erfahrung, sondern das Denken ist der Quell aller Gültigkeiten; das Denken, das die Einzelwahrnehmungen verknüpft und verbindet und so aus dem Chaos der Empfindungen die Welt des Bewußtseins zur Welt der mathematischen Naturwissenschaft gestaltet. Dabei stoßen wir auf letztlich nicht weiter analysierbare apriorische Bewußtseinselemente, deren psychologische Entstehung auf sich beruhen kann; ihre Geltung nehmen sie aus der Tatsache, daß sie der Quell aller logischen Synthese, die logischen Bedingungen

der Erfahrung sind. Das ist es, was die transzendentale Deduktion der Kategorien leisten soll: „Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses, daß sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen ..., Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig." Weil Zeit und Raum und das System der Kategorien die logischen Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis sind, darum haben sie apriorischen Charakter; ihre Geltung erstreckt sich deshalb aber auch nicht weiter, als die Möglichkeit der Erfahrung reicht.

Das Korrelat zu diesen Gedankengängen ist der erkenntnistheoretische Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz. Wie sollte sich das Denken nach etwas „außer ihm", nach der Erfahrung richten, die es doch selbst erst erzeugt? Gegenstand unserer Erkenntnis sind folglich nicht „Dinge an sich", sondern nur „Erscheinungen", nicht Gegenstände jenseits des Bewußtseins, Gegenstände transzendenter Art, sondern die Gegenstände, die erst durch unsere Erkenntnis zu Gegenständen werden. „Denn man kann doch außer sich nicht empfinden und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts als unsere eigenen Bestimmungen". Freilich wird betont, daß „Dinge an sich" die „Ursachen der Erscheinungen" sind, aber diese „Dinge an sich" sind durchaus unerkennbar. Daß vom Standpunkte der kritischen Philosophie aus auch nur die Behauptung, daß Dinge an sich existieren, ein Hinausgehen über die Grenzen möglicher Erfahrung sei und deshalb mit Kants eigenen Grundanschauungen im Widerspruch stehe, hat man oft hervorgehoben. Wir brauchen nicht näher darauf einzugehen. Wenn Kant die Dinge an sich dennoch nicht aus seinem System hat streichen wollen, so erklärt sich das wohl nicht in erster Linie daraus, daß das sittliche Interesse Kant zur Annahme der Existenz einer transzendenten Welt führte [1]), sondern aus einem erkenntnistheoretischen Motiv. Denn Kant will be-

1) So Windelband, Geschichte der neueren Philosophie [5] (1911) II, S. 95 f.

tonen, daß in unserer Erkenntnis ein Element vorhanden ist, das nicht aus dem reinen Denken stammt, sondern daß es sich bei dem Erkenntnisprozesse um die Bearbeitung eines alogischen, dem Denken „gegebenen" Inhaltes handelt.. Er will verhüten, daß die kritische Philosophie so ausgelegt wird, als stamme auch der Inhalt der Erkenntnis aus dem erkennenden Subjekte, er will die materialen, aposteriorischen Elemente der Erkenntnis in ihrem Eigenwert gegenüber den formalen apriorischen Bewußtseinstätigkeiten sichern. Denn nur die Form, nicht auch der Inhalt der Erkenntnis stammt aus dem Denken, wenn freilich auch beide aus dem Bewußtsein.

Für den Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz entsteht angesichts dieses Tatbestandes das Problem: Wie ist die Gegenständlichkeit der Erkenntnis gesichert, wenn die Gegenstände doch erst aus dem Bewußtsein erzeugt werden? Diese Frage führt uns zu einem Begriff, der von grundlegender Bedeutung für die kritische Philosophie ist; zu dem Begriffe eines „Bewußtseins überhaupt". Denn „der Grund der Objektivität kann nur darin gesucht werden, daß im tiefsten Grunde des individuellen Bewußtseins eine allgemeine Organisation tätig ist, die nicht sowohl in ihrer Funktion selbst, als vielmehr in ihren Produkten, d. h. als sachlich gegebene Gegenständlichkeit vor das Bewußtsein tritt". (Windelband, Gesch. der neueren Philosophie II; S. 79f.) Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der zunächst auf dem Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz aufgehoben erscheint, tritt in anderer Form wieder hervor und muß hervortreten, wenn man dem Solipsismus entgehen will. Das soll eben der Begriff des „Bewußtseins überhaupt" leisten. Nur dann können die apriorischen Formen des Bewußtseins das Geltende, Normative aus dem psychologischen Verlauf der Bewußtseinsvorgänge herausheben, wenn sie als Funktionen eines reinen Bewußtseins gedacht werden, das in dem psychologischen Bewußtsein wirksam ist. Erst diese Beziehung der Bewußtseinsinhalte auf ein „Bewußtsein überhaupt" sichert die Objektivität der Erkenntnis. Freilich bedeutet dieses reine Bewußtsein nur einen Grenzbegriff, die Gesetzlichkeit des Bewußtseins im allgemeinen;

die rationale Psychologie, die die metaphysische Realität dieses Bewußtseins nachweisen zu könnnen glaubt, wird von Kant abgelehnt.

Die Grundgedanken der Kantischen Erkenntnistheorie, wie wir sie eben skizziert haben, teilt nun Tröltsch. Freilich finden sich bei ihm einige bedeutsame Abweichungen von Kant, auf die wir nunmehr kurz eingehen.

Schon aus dem Ansatz der Kantischen Fragestellung ergibt sich für Tröltsch eine bedeutsame Modifikation. Geraten wir nicht in einen unerträglichen Zirkel, wenn dasselbe Subjekt sich das Recht zuschreibt, zwischen den Bewußtseinsinhalten, die wahr sind, gelten sollen, und denen, die bloß psychologisch, die Schein und Irrtum sind, zu entscheiden? Wie kann das dem Irrtum unterworfene Denken sich zum Richter über seine eigenen Erzeugnisse aufwerfen? Diese Schwierigkeit erkennt Tröltsch an, findet sie aber im Problem begründet, in einem Problem, dem sich kein Wahrheit und normative Geltung beanspruchendes Denken entziehen kann. Der Relativismus, der die Scheidung zwischen wahr und falsch überhaupt aufhebt, ist freilich absurd; aber er nötigt uns doch zu einem Zugeständnis: Restlos kann die Scheidung zwischen Psychologischem und Erkenntnistheoretischem nicht gelingen. Im unmittelbaren Bewußtseinsgehalt kann mehr Wahrheit und Gegenständlichkeit vorhanden sein, als wir mit unseren Kategorien zu erfassen in der Lage sind, und auf der anderen Seite ist die Möglichkeit zuzugeben, daß auch die Kategorien uns nicht schlechthin vor Schein und Irrtum sichern. Infolgedessen darf das kategoriale System niemals die Starrheit und Abgeschlossenheit erhalten, die es bei Kant gewonnen hat; sondern es muß die Möglichkeit einer Erweiterung oder auch tiefer greifenden Umbildung stets zugegeben werden. Diese etwaige Umbildung muß natürlich von dem jeweiligen Stande der Wissenschaft abhängig gemacht werden; denn die jeweilige Gestaltung der Erkenntnistheorie richtet sich nach der in der Geschichte sich vollziehenden Klärung und Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnis; gegen den Skeptizismus sichert die Erkenntnistheorie nur der Glaube, daß das Erkennen in der Geschichte wirklich

fortschreitet — die wissenschaftliche Arbeit der Jahrtausende darf nicht das Ergebnis haben, daß es gar keine allgemeingültige Erkenntnis gibt. Beweisen läßt sich freilich ein solcher Glaube nicht mehr; der Glaube an die „Selbsterkennung des Logischen“, „die Erkenntnistheorie ... schließt ganz wesentliche Voraussetzungen über den sinnvollen, vernünftigen und teleologisch zusammenhängenden Charakter des Wirklichen ein“ (Tröltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, S. 30).

Ist somit die Sonderung des Psychologischen und Erkenntnistheoretischen niemals abgeschlossen und scheint deshalb der Gegensatz zwischen beiden ein nur relativer zu sein, so wird er auf der anderen Seite doch wieder von Tröltsch in seiner ganzen Strenge festgehalten. Denn wenn es auch unmöglich ist, im einzelnen immer streng Psychologisches und Erkenntnistheoretisches zu scheiden, so bringt es doch schon der Ansatz des Problems mit sich, daß in dem psychologischen Material sich stets ein Stoff finden wird, der nur psychologisch ist und nicht in die Sphäre des Normativen, Gültigen erhoben werden kann. Denn der Versuch, das Normative, Seinsollende von dem nur tatsächlich Seienden, von dem nur psychologischen Gehalte zu sondern, setzt bereits voraus, daß von Wertgesichtspunkten aus die Inhalte des seelischen Geschehens sich unterscheiden. Normen des Erkennens aufzustellen hat nur dann einen Sinn, wenn man überzeugt ist, daß es Wahrheit und Irrtum gibt; denn wäre jedes Denken ohne weiteres richtig, wozu brauchte man dann Normen für das Denken, Normen, die definieren sollen, nicht wie gedacht wird, sondern wie gedacht werden *soll*? Was so vom Denken gilt, läßt sich natürlich auch auf die Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie anwenden. Die Wahrheit fordert als ihr Gegenstück die Unwahrheit, das Gute das Böse, das Schöne das Häßliche, das Fromme das Unfromme. Wer die letzten Glieder der Disjunktion streichen würde, würde den ersten ihren Sinn nehmen. Indes dieser im Prinzip festgehaltene Dualismus führt Tröltsch nun gerade wieder zur Relativierung der Gegensätze: Weil eben im wirklichen Seelengeschehen beides vorhanden ist, Wahres und

Unwahres, Gutes und Böses, eben darum kann die Scheidung nach Wertgesichtspunkten nie vollkommen zu Ende durchgeführt werden, weil wir ja keine Garantie haben, daß wir jeden Irrtum auszumerzen imstande sind. So ist der Dualismus des Psychologischen und Erkenntnistheoretischen gerade der letzte Grund dafür, daß das Kategoriensystem nie ganz fertig und abgeschlossen sein kann, weil auch der Versuch, das Seinsollende vom Seienden abzugrenzen, die Wahrheit vom Irrtum zu scheiden, dem Irrtum oder wenigstens der Möglichkeit des Irrtums unterworfen bleibt.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit einem anderen Punkte zu, der auch für die Fassung des Apriori bei Tröltsch von Bedeutung ist. Es ist das Freiheitsproblem. Kant hatte das „Ding an sich" ganz aus der Sphäre möglicher Erfahrung verwiesen und die ganze Erscheinungswelt, mit ihr auch das Seelenleben, als der Kategorie der Kausalität unterworfen betrachtet. In der Ethik, in der Freiheitslehre hatte er die Konsequenzen seines Standpunktes verlassen und — wenigstens zeitweilig — die Freiheit auf eine wissenschaftlich freilich unfaßbare Art in das Naturgeschehen eingreifen lassen [1]). An diesem einen Punkte gewann für Kant das „Ding an sich", die Welt jenseits des Bewußtseins und jenseits möglicher Erfahrung, „praktische Realität"; von hier aus wurde die Unsterblichkeit der Seele und ihre metaphysische Existenz, die die rationale Psychologie nicht hatte erweisen können, unter anderen Gesichtspunkten neu begründet. Dies Freiheitsproblem sucht nun Tröltsch von einer allgemeineren Basis aus anzufassen. Es ist bei ihm nicht nur ein ethisches Problem. Wenn alles seelische Geschehen nur Erscheinung sein soll und überall nur der mechanisch-kausale Ablauf der psychischen Prozesse behauptet oder als methodischer Grundsatz wenigstens aufgestellt wird, dann ist konsequenterweise Logik, Wissenschaft nicht weniger unmöglich als Sittlichkeit oder Religion. Der Monismus — auch der phänomenalistische — löst die

1) Für die Einzelheiten sei auf A. Schweitzer, Kants Religionsphilosophie, verwiesen.

Wissenschaft nicht minder auf als die Ethik und Religion; denn überall gibt es nichts als den einen Strom kausal-mechanisch verlaufenden seelischen Geschehens, in dem es nur Abfolge der Vorstellungen, aber keinerlei Werte mehr gibt; das Sollen, oder vielmehr der Schein des Sollens wird von der brutalen Tatsächlichkeit des Seins erzeugt und wieder verschlungen. Wer aber wie Kant an dem Dualismus von Wahrheit und Irrtum orientiert ist und von der Voraussetzung ausgeht, daß sich in der Erscheinungen Fluß das logisch und ethisch Notwendige durch seine Wahrheit, d. h. Autonomie durchsetzen müsse, der kann unmöglich das ganze Seelenleben in einem bloß kausalen Ablauf aufgehen lassen. Es muß behauptet werden, daß das „intelligible Ich", das erkenntnistheoretische Subjekt, das in dem individuellen Ich wirksam ist, mehr ist als ein bloßer Grenzbegriff, sondern daß ein metaphysisches Bewußtsein, ein noumenaler Charakter in die Sphäre des naturhaften Seelenlebens hineingreift, aus eigener Autonomie das Geltende dem Nichtgeltenden entgegensetzt und frei, d. h. nicht bloß dem mechanisch-kausalen Ablauf des Geschehens unterworfen ist. So behandelt z. B. Sigwart in seiner „Logik" das Freiheitsproblem, auch Tröltsch modifiziert in dieser Weise den Kantischen Standpunkt. So wird bei Tröltsch das intelligible Ich nicht wie bei Kant zum schattenhaften Doppelgänger des empirischen Ich, sondern es greift in das empirische Ich ein und ist in ihm wirksam: die Kategorie der Freiheit muß in dem System der Kategorien ihre Stelle finden und die Phänomenalität der Zeit dahin modifiziert werden, „daß keineswegs alles, was der Zeit angehört, damit ohne weiteres auch von selbst der Phänomenalität angehört, sondern daß die in den Zeitverlauf eingreifenden autonom rationalen Akte ihre eigene intelligible Zeitlichkeit besitzen ... Es muß möglich sein, daß in dem phänomenalen Ich durch schöpferische Tat des in ihm latenten intelligibeln Ich die Persönlichkeit als Verwirklichung der autonomen Vernunft geschaffen und entwickelt werde, wobei das Intelligible aus dem Phänomenalen, das Rationale aus dem Psychologischen hervorbricht, es in der Zeit bearbeitet und gestaltet und zwischen beiden ein Verhältnis der geordneten Wechselwirkung, aber nicht des

kausalen Zwanges stattfindet ... Das Ineinandergreifen selbst aber behauptet eben damit die Unterbrechung der kausalen Notwendigkeit und das Eingreifen der autonomen Vernunft in diesen Verlauf, ohne daß es selbst dadurch hervorgebracht wäre, auch wenn es durch ihn angeregt und gefördert oder gehemmt werden kann" (Psychologie und Erkenntnistheorie S. 39 f.).

Damit ist Tröltsch allerdings von der Erkenntnistheorie zu einer Metaphysik übergegangen, die in ihren Grundzügen an die Leibnizsche Monadologie erinnert, wie denn nach Tröltschs eigenem Ausspruch die Kantische Erkenntnistheorie eine „modifizierte Monadologie" ist. In jedem erkennenden, handelnden Subjekt ist ein solch metaphysisches Bewußtsein, eine solche Monade, wirksam. Die große Bedeutung der metaphysischen Wendung, durch die sich Tröltsch allerdings auch von der ihm sonst vielfach nahestehenden Philosophie eines Windelband oder Rickert scheidet, wird uns in anderem Zusammenhange noch klar werden. Jetzt aber wollen wir uns, nachdem wir das erkenntnistheoretische Problem des Apriori hierdurch erledigt glauben, dem religiösen Apriori insbesondere zuwenden.

2.

Ehe wir auf das religiöse Apriori zu sprechen kommen, werfen wir kurz einen Blick auf Tröltschs Ethik. Denn hier finden wir bei ihm eine bedeutsame Abweichung von Kant. Dieser hat bekanntlich seine Ethik aus dem rein formalen Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung ableiten wollen und in der bloßen Form einer allgemeinen Gesetzgebung, dem kategorischen Imperativ, auch allen Inhalt des Sittlichen gefunden. Diese Ableitung des Inhaltes aus der Form hält Tröltsch für verfehlt. Der Gedanke der Autonomie, der Pflicht, des unbedingt notwendigen Zweckes sagt uns nicht, was für Zwecke im einzelnen unsern Willen bestimmen sollen. Der Inhalt der Kantischen Ethik ist deshalb dürftig und mager: „An sich müßten die Grundbegriffe der Moral und Religion Kriterien sein, die den moralischen oder religiösen Charakter eines Geschehens festzustellen ermöglichen und die in dem rationalen Seelengeschehen immer mehr als ordnende

Prinzipien geltend zu machen sind. Statt dessen aber schlägt die kritische oder formal rationalistische Handhabung des Prinzips sehr häufig um in eine materiale oder inhaltlich rationalistische“. (Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Kantstudien IX, S. 45)[1]). Tröltsch will also die formal-rationalistische Betrachtungsweise Kants nicht ausschalten, sondern sie ergänzen. Die apriorischen Prinzipien der Ethik werden nicht geleugnet, wohl aber wird behauptet, daß sie nur eine Seite des ethischen Problems darstellen. Daneben aber hat die ethische Reflexion auf die objektiven, empirischen Zwecke ihr Augenmerk gerichtet, die Gegenstände des sittlichen Handelns sind, also auf die Güter und Inhalte menschlicher Kultur. Die sittlichen Aufgaben, die Wissenschaft, Staat, Familie, Kunst, Religion dem Menschen stellen, hat die Ethik in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen und die objektiven Zwecke nach ihrem Wert und ihrer Bedeutung für das sittliche Handeln zu untersuchen und abzustufen, wobei die Möglichkeit eines Konfliktes der Pflichten von vornherein nicht ausgeschlossen erscheint. Die schwierigen Probleme, die sich hier für das sittliche Bewußtsein ergeben können, kennt die rein formale Ethik nicht und kann sie nicht kennen; vorhanden sind sie darum doch und können in ihrer Bedeutung nur dann richtig eingeschätzt werden, wenn man die Unzulänglichkeit der rein formalen Ethik anerkennt. So ergibt sich z. B. als schwierigste Spannung einer religiösen Ethik das Problem der Askese, d. h. das Problem einer auf innerweltliche Zwecke und einer auf jenseitige Güter gerichteten Ethik. Fragestellungen z. B., wie sie Naumann in seinen „Briefen über Religion“ behandelt, und die für die christliche Ethik wichtiger und brennender sind als manche Nöte der Dogmatik, haben hier ihre letzte Wurzel. Doch hier können diese Probleme trotz ihrer Wichtigkeit nicht behandelt werden, es muß genügen, daß sie angedeutet worden sind. Eine solche Ethik, wie Tröltsch sie vorschwebt, kann natürlich nicht nur auf Kant zurückgehen; sie würde von Schleiermacher vieles zu lernen haben, ja man kann

1) Im allgemeinen vergleiche man Tröltsch, Grundprobleme der Ethik (Gesammelte Schriften Bd. II); dazu die ähnlichen Ausführungen bei Windelband, Präludien⁴ II, S. 166 ff.

sie vielleicht als eine Synthese Kantischer und Schleiermacherscher Gedanken charakterisieren [1]). Jedenfalls aber bedeutet Tröltschs Programm eine Erweichung des strengen Kantianismus durch Aufnahme historisch empirischer Elemente, wie ja auch die allgemeine Fassung des Apriori dem Empirismus verschiedene Zugeständnisse gemacht hatte.

3.

Dasselbe Bild zeigt uns nun auch die Religionsphilosophie und die Behandlung des religiösen Apriori, auf das wir nach dem Gesagten wohl eingehen können. Da Kant in seiner Religionsphilosophie den Ausdruck „religiöses Apriori" nicht gebraucht hat, sondern die Religionsphilosophie lediglich als angewandte Ethik behandelt, so liegt allein in der Behauptung eines selbständigen „religiösen Apriori" eine Kritik der Kantischen Religionsphilosophie. Tröltsch will im Gegensatz zu Kant die Religion als selbständiges Gebiet menschlichen Geisteslebens neben die Ethik stellen und sie von ihr unabhängig machen. Wer die Religion nur vom Standpunkt des ethischen Bewußtseins aus betrachtet, kann ihrer Eigenart unmöglich gerecht werden. Darin zeigt sich wieder bei Tröltsch ein Verlassen der Kantischen Bahnen und ein Hinübergleiten zu Schleiermachers Standpunkt. In seinen „Reden über Religion" hatte letzterer gerade den Versuch gemacht, die Religion von Ethik nicht minder als von Wissenschaft zu sondern und sie aus ihrem eigenen Wesen heraus als „Anschauung und Gefühl vom Universum" zu erfassen, mit anderen Worten ihr eigenes Apriori zu entdecken. Die moderne Religionsphilosophie, die der Eigenart der Religion gerecht werden will, darf darum in diesem Punkte nicht auf Kant, sondern nur auf Schleiermacher zurückgehen. Eine zunächst psychologische Betrachtungsweise der religiösen Phänomene, wie sie z. B. James in seinem bekannten Buch über die

1) In der Gegenwart scheint mir die nächstliegende Parallele zu dieser Auffassung von Tröltsch die Behandlung der Ethik zu sein, die Windelband in einem Aufsatz „Vom Prinzip der Moral" gegeben hat. (Präludien[4] 1911, II. Bd., S. 1 ff.)

religiöse Erfahrung gibt, zeigt deutlich, daß vom geschichtlich psychologischen Standpunkt aus die Religion jedenfalls etwas ganz anderes ist als ein Appendix oder eine Vorstufe des sittlichen Bewußtseins. Wenn nun auch das religiöse Apriori kein Gattungsbegriff, sondern ein Normbegriff sein soll, so hat doch auch dieser Normbegriff im Kantischen Sinne sich zurückzubeziehen auf „das Bathos der Erfahrung". Das ist denn auch Tröltschs Bestreben und gerade dies im tiefsten Sinne Kantische Bestreben hindert ihn in diesem Falle, in der Religionsphilosophie den Spuren Kants zu folgen. Tröltschs Religionsphilosophie beruht auf dem Grundgedanken, daß in der Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen ein apriorisches Bewußtseinsgesetz wirksam ist, das wie die andern Aprioris in Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit, nicht begriffen, sondern nur aufgezeigt werden kann, und das von den andern apriorischen Bewußtseinsfunktionen spezifisch unterschieden ist. Das ist der Gedanke des religiösen Apriori, wie er Tröltsch vorschwebt.

Gegen diese Auffassung des Apriori hat nun Bornhausen (in der Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1910, Bd. 139) Einwände erhoben, auf die kurz eingegangen werden muß. Richtig hat er erkannt, daß Tröltsch durch das religiöse Apriori in erster Linie den Eigencharakter der Religion wahren will, den Kant für die Ethik durch den Primat der praktischen Vernunft gewahrt habe. Man müsse aber, so meint er, für die Eigenart der ethischen, ästhetischen und religiösen Vernunftvoraussetzungen den Ausdruck Apriori fallen lassen. Dieser Ausdruck komme lediglich für die hinzutretende logische Einheitsfunktion in Betracht, die „das Streben zum Willen, das Phantasieren zur ästhetischen Anschauung, das Fühlen zum religiösen Glauben konstituiert." Aber doch sollen für die Besonderheit des Strebens, Phantasierens, Fühlens noch andere Kennzeichen in Betracht kommen, die nicht nur psychologischer Art seien. Welcher Art diese Kennzeichen aber sind, und wie sie sich von der logischen Einheitsfunktion einerseits, von den psychologischen Gebilden anderseits unterscheiden, hat Bornhausen nicht ausgeführt. Erst dann wäre seine Kritik ausreichend gewesen. Kant scheint diese Scheidung des Apriori vom

Streben, Fühlen, Phantasieren durchaus fernzuliegen. Für ihn entspringen die logischen, ethischen, ästhetischen Vernunftvoraussetzungen des Menschen aus besonderen „Vermögen", aus Verstand, Vernunft und Urteilskraft. Vor allem die in der Kritik der Urteilskraft gegebenen Ausführungen zeigen deutlich, wie wenig Kant z. B. daran denkt, das ästhetische Apriori logisch zu fassen. In dieser Zurückführung auf verschiedene Seelenvermögen hat Kant die Selbständigkeit der Ethik und Ästhetik begründet gesehen, indes der Primat der praktischen Vernunft soll wohl weniger die Selbständigkeit der Ethik als die des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens, d. h. der Religionsphilosophie ermöglichen.

Bornhausen glaubt ferner den Regressus hinter das Apriori auf den noumenalen Charakter vermeiden zu können. Das Denken erhalte dadurch zugleich den Charakter des in der Luft Schwebens, wie bei Eucken. Die Vieldeutigkeit und Vielspältigkeit, die das Apriori bei Tröltsch habe, nötige freilich zu dem Regressus auf den noumenalen Charakter, in Wirklichkeit aber werde dieser noumenale Charakter, die Vernunft, erst durch das Apriori denkbar. Doch es will uns scheinen, als ob das von Bornhausen getadelte „in der Luft Schweben des Denkens" nicht zu umgehen sei. Wer auf den Regressus auf den noumenalen Charakter verzichten und das Apriori nicht in einem metaphysischen Ich begründet sehen will, dem bleibt nur ein Ausweg: Er denkt das Apriori in dem empirischen Charakter des Menschen, seiner geistigen Organisation begründet und steckt dann mitten in dem Psychologismus, den die kritische Philosophie hatte überwinden wollen. Er ist auf dem Wege von Kant zu Fries. Wer aber zu diesem Ausweg kein Vertrauen hat, der wird den „Regressus auf den noumenalen Charakter" nicht vermeiden können: Der erkenntnistheoretische Monismus führt zum Psychologismus und damit zuletzt zur Skepsis, der erkenntnistheoretische Dualismus jedoch notgedrungen zur Metaphysik.

Bei der Herausarbeitung des religiösen Apriori, wie es Tröltsch vorschwebt, sind nun vor allen Dingen zwei Wissenschaften zu berücksichtigen: die Religionsgeschichte und die Religionspsychologie.

Denn die Philosophie im Kantischen Sinn soll nicht einfach Spekulation sein, sondern in enger Fühlung mit der Erfahrung stehen. Nur so kann verhütet werden, daß zwischen der Spekulation des Religionsphilosophen über das religiöse Apriori und dem wirklichen Leben der Religion eine unüberbrückbare Kluft bestehe. Kenntnis der empirischen Tatsächlichkeit der Religion ist darum die vornehmste Aufgabe des Religionsphilosophen, und diese Kenntnis wird uns durch Religionspsychologie und Religionsgeschichte vermittelt. Ein möglichst unbefangenes geschichtliches Studium ist dabei natürlich erforderlich, ein Studium, das vor allem die Religion nicht nach der Weise positivistischer Religionsphilosophie aus den niedrigsten primitivsten Stufen zu erklären sucht, sondern den Blick vor allem auf die großen historischen Religionsbildungen — Islam, Buddhismus, die griechischen Mysterienreligionen, das Christentum — zu lenken hätte. Die Religionspsychologie hat daneben die Aufgabe, eine psychologische Analyse der religiösen Bewußtseinstatsachen zu liefern. Den Ausgangspunkt für die psychologische Untersuchung muß dabei natürlich das religiöse Bewußtsein des einzelnen Forschers bilden und damit ist schon gesagt, daß allgemeingültige Resultate auf diesem Wege sehr schwer erreichbar sind. Das Hineinfühlen und Hineindenken in andere Menschen sind Fähigkeiten, die nicht jedem Menschen gegeben sind, und bei denen wohl jedem mehr oder weniger enge Schranken gesetzt sind; wird je ein Protestant einen Katholiken, ein Christ einen Buddhisten ganz verstehen? Vor allen Dingen dürften gerade auf religiösem Gebiete diese Schwierigkeiten besonders groß sein. Auch hier wird freilich das ernste Bemühen um unbefangene Würdigung und Verständnis anderer Seelentypen nicht ganz ohne Erfolg sein, und schließlich dürfen uns die Schwierigkeiten der Aufgabe nicht hindern, an ihrer Lösung zu arbeiten. Religionspsychologische Forschungen sind freilich in Deutschland erst in ihrem Anfangsstadium, doch in Amerika hat diese Wissenschaft schon nennenswerte Vertreter gefunden. Vor andern kommt W. James mit seinem Buche „The varieties of religious experience“ in Betracht (deutsch von Wobbermin 1907), das eine Sammlung bedeutsamen Materials bietet und

auch zu der Analyse der religiösen Zustände manchen wertvollen Beitrag liefert. Die Aufgabe, die Tröltsch der Religionspsychologie stellt, scheint mir freilich über das, was James leistet, und was die Psychologie überhaupt leisten kann, erheblich hinauszugehen. Sie soll nämlich, so meint Tröltsch, die spezifisch religiösen Vorgänge des seelischen Geschehens herausarbeiten und untersuchen — aber da das erkenntnistheoretische Apriori der Religion uns noch nicht gegeben ist, sondern erst nach Beendigung der psychologischen Analyse formuliert werden kann, so könnte die Unklarheit darüber, was denn eigentlich Religion ist, schon bei der Auswahl des zu untersuchenden Materials Schwierigkeiten machen. Setzt die Psychologie nicht die Erkenntnistheorie voraus? Doch vielleicht ist dieser Zirkel unumgänglich und kann jeder Betrachtung unter normativem Gesichtspunkt vorgeworfen werden: Aus der Empirie, aus der Geschichte nehmen wir schließlich die Normen, die die Geschichte erst zur Geschichte machen. Wenn aber Tröltsch dann ferner die Aufgabe der Religionspsychologie in der Beantwortung der Frage sieht, „ob die religiösen Zustände innerhalb des Seelengeschehens nur Kombinationsformen oder Ableitungen anderer sind, oder ob sie ein eigenes und selbständiges Wesen für sich haben", so kann man doch die Frage aufwerfen, ob eine solche Problemstellung nicht über den Rahmen der Psychologie hinausgeht. Wieweit ist es denn möglich, die Formen des Seelengeschehens von seinen Inhalten abzulösen? Mag es bei den einfachen seelischen Vorgängen vielleicht möglich sein, bei so komplexen psychologischen Vorgängen, wie sie uns die Religionspsychologie bietet, scheint uns diese Problemstellung kaum möglich. Die „erklärende" Psychologie versagt hier, und wo man die religionspsychologischen Probleme auf diese Weise anzufassen sucht, da kommt man zu Ergebnissen, die zur Weiterarbeit in dieser Richtung nicht gerade ermutigen; ich denke an Freuds Ableitung der Religion aus dem Sexualtriebe und ähnliches. Mehr Erfolg kann man sich wohl von der Ausführung des Programmes versprechen, das Dilthey der Psychologie in seinen „Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie" (SBA 1894) gestellt hat. Er will

vom Mittelpunkte, nicht von der Peripherie des Seelenlebens ausgehen. Wie die verschiedenen Seelentypen sich zu den religiösen Problemen verhalten, wie religiöse Inhalte die Seelen beeinflussen und von ihnen mit den andern seelischen Inhalten mannigfach kombiniert werden, kurz, ein Versuch, die religiösen Inhalte in der Beleuchtung darzustellen, die ihnen die einzelnen Subjekte geben — das etwa mag Aufgabe der Religionspsychologie sein. Aber eine Beantwortung der Frage, ob die religiösen Zustände aus andern seelischen Zuständen abgeleitet werden können oder nicht, halten wir für unmöglich, weil die Religion auch auf ihren primitiven Stufen doch schon ein recht kompliziertes Seelenleben voraussetzt und von allen Inhalten der Seele uns am meisten an Heraklits Wort erinnert: „*τῆς ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.* Tröltschs Interesse an der Psychologie scheint indessen erkenntnistheoretischer Natur zu sein; die Religionspsychologie soll ihm die Grundlage für seine erkenntnistheoretische Untersuchung liefern. Aber werden wir nicht auf diese psychologische Fundamentierung der Erkenntnistheorie verzichten müssen? Wird man nicht besser tun, die Frage nach dem religiösen Apriori von der Religionspsychologie unabhängig zu machen?

Damit würde dann freilich Tröltschs Programm erheblich modifiziert. Wir dürften dann allein auf die Religionsgeschichte zurückgreifen. Sie hat auch für die systematische, normative Fragestellung eine weit größere Bedeutung als die Psychologie, die doch nur einen Teil des geschichtlich Wirklichen erfaßt. Windelband hat wohl recht, wenn er sagt: „Die Geschichte bildet in viel höherem Maße als die Psychologie das Organon der kritischen Philosophie, indem diese die Gestaltungen, worin die Normen als tatsächlich geltende Prinzipien des Kulturlebens historisch gegeben sind, zu Gegenständen ihrer Untersuchung und damit zum empirischen Anlasse ihrer kritischen Besinnung zu machen hat". (Präludien [4] II, S. 139.) Freilich scheint es, wenn die Erkenntnistheorie von der Psychologie weg an die Geschichte verwiesen wird, als ob wir aus der Skylla in die Charybdis gerieten, denn die Geschichte gibt uns, so könnte man meinen, ebensowenig einen

Halt wie die Psychologie. Doch glauben wir, daß dadurch die Probleme vereinfacht werden. Die Geschichte zeigt uns die großen Gestaltungen menschlichen Kulturbewußtseins und auch der Religion. Sie sind uns doch unmittelbarer gegeben als das fremde Seelenleben. Das Seelenleben fremder Völker und Individuen verstehen wir erst, wenn wir geschichtlich zu denken gelernt haben und von der Geschichte zurückschließen auf die Menschen, die sie erzeugt haben — oder von ihr erzeugt worden sind. Von der Geschichte aus ergeben sich zwei Fragestellungen: die Frage nach dem naturhaften Sein des Seelenlebens in seiner individuellen und typischen Bestimmtheit, d. h. die Fragestellung der Psychologie; daneben die Frage nach der Geltung, d. h. dem Sinn der Werte. Beide Fragen sind aber von einander scharf zu scheiden. Die Logik fragt nicht, wie der Akt des Denkens psychologisch beschaffen sei, sondern wie — unabhängig von aller Psychologie — der Akt des Denkens beschaffen sein muß, um als Denkakt seinen Zweck zu erfüllen; d. h. zu notwendiger und allgemeingültiger Erkenntnis zu führen. Die Ethik fragt ebensowenig nach dem psychischen Inhalt des Wollens, sondern nach seinem Sinn, d. h. wie ein Wollen beschaffen sein muß, das wahrhaftiges, d. h. notwendiges und allgemeingültiges Wollen sei. Das gleiche gilt auch von Ästhetik und Religionsphilosophie. Im einzelnen können wir diesen Gedanken hier nicht weiter ausführen (zur Ergänzung des Gesagten verweisen wir auf Rickerts Ausführungen in den Aufsätzen „Vom Begriff der Philosophie", Logos I, 1910 und „Vom System der Werte", Logos IV, 1913).

Die geforderte scharfe Scheidung von Psychologie und Erkenntnistheorie liegt nun auch in den Bahnen, die Kant der Philosophie gewiesen hat. Seine Vernunftkritik ist ja bedingt durch die Reaktion gegen den Psychologismus Humes. Scharf und klar scheint freilich diese Scheidung bei Kant nirgends durchgeführt. Viele Mißverständnisse seiner Philosophie wären sonst wohl unmöglich gewesen. In der Ethik ist es vor allem der Freiheitsbegriff, der eben als empirisches Faktum nicht begreiflich gemacht werden kann, der darauf hindeutet, daß Kants Methode nicht psychologisch ist. Psychologisch betrachtet wäre ja ein sol-

cher Freiheitsbegriff undenkbar. Wenn wir genauer zusehen, so finden wir bei Kant sogar eine doppelte Psychologie. Sie ist die Folge der Scheidung zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie. Die reine Psychologie geht von den Objektivierungen des Bewußtseins in Logik, Ethik und Ästhetik zurück auf das Subjekt, das reine Bewußtsein (vgl. die Stellen bei J. B. Meyer, Kants Psychologie S. 241 ff.); das ist die sogenannte Vermögenspsychologie. In diesem reinen Bewußtsein sind die apriorischen Funktionen des menschlichen Geistes begründet. Streng genommen ist freilich von diesem „transzendentalen Ich" keine Erkenntnis möglich, da es nicht mehr der Welt der Erscheinungen angehört. Ja eigentlich ist es keine Substanz, sondern nur die Gesetzlichkeit des Kulturbewußtseins überhaupt, die eben nur aus den Objektivierungen der Kultur erschlossen wird. Die empirische Psychologie hat aber für Kants Erkenntnistheorie keine Bedeutung, sondern ist Anthropologie. Wenn man, wie das mit Vorliebe die Friesianer tun, Kants transzendentale Methode zu einer psychologischen stempelt, so ignoriert man eben die Tatsache, daß die Psychologie bei Kant eine doppelte Bedeutung hat (vgl. Elsenhans, Das Kant-Friesische Problem 1902, S. 32 ff.). In dieser doppelten Psychologie liegt nun wieder die Schwierigkeit der ganzen Scheidung zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie, eine Schwierigkeit, die allerdings wohl nicht zu umgehen ist. Diese doppelte Psychologie fordert denn auch die Marburger Kantschule (Natorp, Philosophie und Psychologie, Logos IV, 1913). Kommt zu dieser doppelten Psychologie dann noch die von Dilthey geforderte Unterscheidung von „erklärender" und „beschreibender" Psychologie, die vor allem für den Historiker manches einleuchtende hat, so ergibt sich hier ein Knäuel von Problemen und Fragestellungen, das schwierig zu entwirren sein wird, und dessen endgültige Lösung noch in weiter Ferne sein dürfte. Tröltschs Standpunkt in diesen Fragen scheint jedenfalls noch lange nicht das letzte Wort zu sein — wenn auch das endgültige Urteil über seine Psychologie noch nicht gefällt werden kann.

So viel über das Verhältnis von Psychologie und Erkennt-

nistheorie. Wenn wir uns nun fragen, wie Tröltsch das religiöse Apriori näher bestimmt, so finden wir, daß eine genaue befriedigende Bestimmung des religiösen Apriori bisher noch fehlt. Vielleicht ist das mit ein Grund dafür, daß die bisherige Debatte über das religiöse Apriori so wenig wirkliche Ergebnisse gehabt hat. Die Näherbestimmungen, die er bisher gegeben hat, sind nur vorläufiger Art. Einmal wird der Ausgangspunkt für die Fassung des religiösen Apriori bei James gesucht: „Die Religion als die besondere Kategorie oder Form psychischer Zuständlichkeiten, die sich aus der mehr oder minder dunkeln Präsenz des Göttlichen ergibt, die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung in bezug auf Übermenschliches und Unendliches, das ist ganz zweifellos ein viel richtigerer Ausgangspunkt für die Analyse des rationalen Apriori der Religion" (Psychologie und Erkenntnistheorie, S. 36). Der Anschluß an James zeigt, wie die Ermittlung des Apriori auf die psychologische Untersuchung angewiesen ist. An anderer Stelle wird das religiöse Apriori als „die aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkende absolute Substanzbeziehung" charakterisiert, „vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden" (Gesammelte Schriften Bd. II, S. 494). Beide Bestimmungen kommen auf Ähnliches heraus; die erstere läßt die psychologische Grundlage des religiösen Apriori klarer erkennen, die letztere hinwiederum läßt deutlicher werden, daß das religiöse Apriori im Zusammenhang mit den anderen Vernunftwerten steht und ihnen erst ihre Grundlage und Einheit sichern soll. Beiden Fassungen des Apriori liegt jedenfalls der richtige Gedanke zugrunde, daß die Religion die Beziehung des Menschen zur Gottheit, zum Absoluten, zum Unendlichen, zum Ewigen bedeutet.

Bei dem Versuch, in dieser Weise das religiöse Apriori zu bestimmen, zeigt sich die Bedeutung der Kategorie der Freiheit. Denn wenn es wahr wäre, daß alles Geschehen dem kausalen Naturablauf unterworfen wäre, wenn auch die tiefsten Tiefen des Seelenlebens nur das Erzeugnis einer alles umfassenden blinden Naturnotwendigkeit wären, dann wäre freilich der Anspruch der

Religion auf Gültigkeit und Wahrheit Illusion. Dann gäbe es kein religiöses Apriori, dann hätte Religion keinen Sinn. Denn die Religion kann keinen anderen Sinn haben als den, daß sie den Menschen mit dem Absoluten, Unbedingten in Berührung bringen will, und dieser Anspruch wäre als Täuschung erwiesen, wenn überall in der Welt nur die strenge Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens herrschte. Darum ist gerade die Religion so sehr an dem Freiheitsgedanken interessiert, weil hier am deutlichsten zu Tage tritt, daß der konsequente Monismus alle Beurteilung nach Wertgesichtspunkten unmöglich macht. Hier bietet auch die Formulierung des Freiheitsproblems durch Kant keine Lösung. Denn alles in der Zeit stattfindende Seelengeschehen gilt ja als der Naturkausalität unterworfen. Die Rettung der Freiheit in das sturmfreie Gebiet des intelligibeln Ich, des „Dinges an sich" hilft besonders dann nicht, wenn man mit dem konsequenten Kantianismus der Marburger Kantschule „die Dinge an sich" und die Freiheit zu bloßen Ideen verflüchtigt. Denn dann ist ja auch der Gedanke der Freiheit, d. h. der naturüberlegenen Persönlichkeit Idee, kann also nie Gegenstand der Erfahrung werden, und Dinge an sich, d. h. eine transzendente Welt, ist ebenfalls nur als Idee denkbar. Da aber nach den Voraussetzungen wissenschaftlichen Denkens ein solches Leben im Transzendenten, d. h. mit der Gottheit, undenkbar erscheint, so ist Natorp nur konsequent, wenn er von diesem Standpunkte aus den Transzendenzanspruch der Religion für Täuschung erklärt und nur eine Religion der Immanenz anerkennen will. Gegen diese Konsequenz hilft es auch nicht, wenn man mit Herrmann dem Determinismus das Gebiet der empirischen, wissenschaftlich faßbaren Wirklichkeit überläßt und dann doch die Freiheit als Tatsache des ethisch-religiösen Lebens behauptet. Es ist doch schließlich unerträglich, wenn in dieser Weise die wissenschaftliche Betrachtungsweise zu den Aussagen des sittlich religiösen Lebens in unüberbrückbarem Gegensatz stehen soll. Wir müssen mit Tröltsch und Sigwart daran festhalten, daß die Freiheit auch für das wissenschaftliche Bewußtsein Voraussetzung ist, und daß der konsequente deterministische Monismus sich auflöst und zum Skep-

tizismus führt. Freilich läßt sich dann auch der von Bornhausen getadelte Regressus auf den „noumenalen Charakter“ nicht vermeiden, denn nur von diesem Standpunkt aus kann man dem Versuch einer konsequenten Durchführung des monistischen Determinismus mit dem Hinweis auf seine relativistischen und skeptizistischen Konsequenzen begegnen. Nur von diesem Standpunkte aus ist es auch wertvoll, das religiöse Apriori so zu bestimmen, wie Tröltsch es tut.

In dem Apriori der Religion haben wir das spezifisch religiöse Gültigkeitsbewußtsein gefunden, das selbst nicht weiter ableitbar ist, aber die Auflösung der Religion in andere Werte, etwa Kunst oder Sittlichkeit, unmöglich macht. Freilich ist dies Apriori nicht ein rationales, wenn man rational in dem Sinne von logisch faßt, wie man Tröltsch wohl mißverstanden hat, sondern es umfaßt auch die Eigenart der religiösen Gefühlsvoraussetzungen, die wir in der intelligiblen Vernunft begründet denken. Es ist nur ein erkenntnistheoretischer Ausdruck für die Tatsache, daß die Religion ein Inhalt menschlichen Kulturlebens ist, der, von andern Inhalten unableitbar, für jedes menschliche Bewußtsein gelten will und mit demselben Rechte als wertvoller Inhalt menschlicher Kultur zu gelten hat wie etwa Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit. Ja die Religion nimmt in der menschlichen Kultur die führende Stelle ein, da sie allein den bloß humanen Erzeugnissen der Kultur ihren objektiven Wert sichert, indem sie sie auf eine absolute Substanz bezieht und die Kultur als Teilnahme an einem überindividuellen Vernunftzusammenhang, der seinerseits nur als Setzung eines objektiven Geistes begriffen werden kann, betrachten lehrt. Mögen diese Gedanken immerhin an Hegel erinnern, sie liegen auch in der Konsequenz des kantischen Systems, und die Gefahr des Hegelianismus für die Religionsphilosophie ist vermieden; das religiöse Apriori, das kein rein logisches ist, macht es unmöglich, die Religion nur aus der Selbstbewegung der *logischen* Ideen heraus zu erfassen, dem Panlogismus sind wir entgangen.

Die letzten Erörterungen führen uns dann weiter zu der Frage nach der Geltung des religiösen Apriori. Hier stehen wir

an einem der wichtigsten Punkte der ganzen kantischen Problemstellung, denn die Frage nach der Geltung des religiösen Apriori ist keine andere als die Frage nach der Geltung des Apriori überhaupt. Tröltsch gründet die Geltung des religiösen Apriori auf das der Religion zukommende immanente Verpflichtungsgefühl und ihre Stellung in der Ökonomie des Bewußtseins: „Religion haben gehört zum Apriori der Vernunft". (Psychologie und Erkenntnistheorie, S. 44.) Es kommt also auf den Zusammenhang mit den übrigen Apriorifunktionen, vor allem mit dem ethischen Apriori an — die übrigen Aprioris haben verhältnismäßig untergeordnete Bedeutung. Ein strenger Beweis für die Geltung des religiösen Apriori aber läßt sich nicht erbringen. Ist aber damit nicht der ganze Gedankengang wertlos? Ist ein solches Apriori denn im Sinne Kants?

Diese Fragen gilt es zu beantworten. Wenn ein strenger Beweis für das religiöse Apriori nicht erbracht werden kann, so steht es doch nicht anders mit den übrigen Apriorifunktionen. Überhaupt ist ja der Umfang dessen, was im vollen Sinne des Wortes beweisbar ist, unendlich klein. „Beweisen läßt sich weder das Recht des Ethischen, noch das des Ästhetischen, ja vielleicht auch nicht das des Logischen" (Tröltsch, Ges. Schr. II, S. 761). Die Kantsche Philosophie ist für den Menschen nur dann überzeugend, wenn er Wahrheit, Sittlichkeit, Kunst — und Religion — will, sie schiebt ihm die Entscheidung nicht ins Wissen, sondern ins Gewissen.

Das gilt es genauer darzulegen. In der Erkenntnistheorie hatte Kant die Geltung des Apriori darin begründet gesehen, daß „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind und darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil apriori haben". „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen apriori objektive Realität gibt". Wissenschaftliche Erfahrung wird also nur dadurch ermöglicht, daß in allem Denken die synthetische Einheit des Bewußtseins wirksam ist, die die reinen Anschauungsformen und reinen Verstandesbegriffe erzeugt. Würde es keine synthetische Einheit des Be-

wußtseins geben, so gäbe es Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen, aber keine notwendige und allgemeingültige, über das empirische Subjekt hinausreichende Erkenntnis. Daß es solche Erkenntnis gibt, ist die Annahme, die Kants unbewiesene Voraussetzung ist. Von dieser stillschweigend gemachten Annahme schließt Kant weiter: Da die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis nur gesichert ist, wenn in ihr die synthetische Einheit des Bewußtseins, d. h. seine Apriorifunktion wirksam ist, so werden wir zur Annahme eines solchen Aprioris genötigt. Ohne irgendeine sachliche Änderung können wir diesen Gedankengang aber in das hypothetische Urteil umwandeln: Wenn es notwendige und allgemeingültige Erkenntnis gibt, so gibt es ein Apriori. Wenn wir Kants Gedankengang in dieser Weise formulieren, so sehen wir deutlich, daß ein strenger Beweis nicht einmal für das erkenntnistheoretische Apriori erbracht ist. Kants Argumente haben nur für den ihre Bedeutung, der von der Möglichkeit der Erkenntnis schon überzeugt ist. Auch das Denken hat im letzten Grunde alogische Voraussetzungen. Man kann mit Rickert (Gegenstand der Erkenntnis [1] S. 115) schließlich auf das Gefühl verweisen, mit dem ein Urteil sich als wahr oder falsch aufdrängt — aber über Gefühle läßt sich nicht mehr streiten. Auch Tröltsch gründet genau ebenso die Wahrheit der Religion auf das ihr immanente Verpflichtungsgefühl. Der Glaube an die Wahrheit des Denkens ist eben ein Glaube, den wir wohl jedem zur Pflicht machen mögen, aber nicht mehr theoretisch beweisen können [1]).

---

1) Insofern hat Fries recht, wenn er gegen Kant einwendet, daß die Gültigkeit der Grundsätze des Verstandes von Kant nicht bewiesen werden könne, da sie bereits bei einem Beweise vorausgesetzt würden (Elsenhans, Das Kant-Friesische Problem S. 52 ff.). — Von „zwingenden Beweisen“ für das Apriori überhaupt wie für das religiöse Apriori im besonderen oder gar für den Gottesgedanken kann bei diesem Sachverhalte keine Rede sein. Wohl aber läßt sich sagen, daß für den, der an die Wahrheit des Denkens glaubt und sich bei einer relativistischen Skepsis nicht beruhigen kann, der Gedanke unumgänglich ist, daß sich in allem Denken apriorische, allgemeingültige Elemente auswirken, und der Gedanke eines solchen Apriori führt uns dann zu der Annahme eines überindividuellen Vernunftzusammenhanges, und das be-

Was von Kants Erkenntnistheorie gilt, gilt natürlich erst recht für seine Ethik. Daß es notwendige und allgemeingültige Erkenntnis gibt, scheint durch das Vorhandensein der exakten Naturwissenschaft und Mathematik ja erwiesen; daß es aber eine allgemeingültige sittliche Erkenntnis gebe, das läßt sich gewiß nicht streng wissenschaftlich nachweisen. „Die Kategorie des Sittlichen, als welche wir die Freiheit anzusprechen haben, hat objektive Gültigkeit, weil sie als Bedingung der Sittlichkeit sittliches Handeln allererst ermöglicht." (Sternberg, Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik 1912, S. 18.) Nicht darum handelt es sich, ob sittliches Handeln innerhalb der Erfahrung — d. h. der dem Kausalzusammenhang unterworfenen Welt — überhaupt möglich ist, denn diese Möglichkeit läßt sich nicht beweisen; aber wenn es ein Handeln geben soll, das den Namen „sittlich" verdient und darum pflichtmäßig ist, so wäre ein solches Handeln nur deshalb möglich, „weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt in der Idee einer den Willen durch Gründe apriori bestimmenden Vernunft ist". Die Bedingungen, d. h. die apriorischen Grundlagen der Ethik gelten natürlich nur für den, der das Bedingte, d. h. in diesem Falle die Sittlichkeit, anerkennt und sich der Stimme des sittlichen Bewußtseins nicht von vornherein verschließt.

Ist es wahrscheinlich, daß von der Ästhetik Kants etwas anderes gilt? In der Kritik der Urteilskraft tritt uns besonders deutlich dieselbe Begründung des ästhetischen Apriori entgegen. „Schön ist das, was als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird" (§ 22.) Weil unsere ästhetischen Empfindungen eben dies Notwendigkeits- und Gültigkeitsgefühl in sich tragen, darum führt sie Kant auf einen „Gemeinsinn" zurück, der freilich bloß eine „idealische Norm" ist, der logischen Analyse aber widerstrebt. Wenn Kant von einem religiösen Apriori

---

deutet „eine Metaphysik, für die das Bewußtsein um logisch Notwendiges und werthaft Seinsollendes den letzten Grund der Dinge und die Erhebung der Geister in die Regionen dieses vollendeten Bewußtseinswertes durch die Freiheit das letzte Ziel des Werdens bildet" (Tröltsch, Die Zukunftsmöglichkeiten des freien Christentums). Ohne diesen Gottesglauben gibt es freilich keine Überwindung der relativistischen Skepsis.

nicht geredet hat, so liegt der Grund darin, daß er die Religionsphilosophie nur als angewandte Ethik behandelt. Wer aber nicht mit Kant die Religion auf die Ethik zurückführen will, sondern in der Religion ein eigenes Gültigkeitsbewußtsein lebendig sieht, das dem ethischen neben-, nicht übergeordnet ist, der kann mit Tröltsch auch von einer „idealischen Norm“ des religiösen Bewußtseins, von einem religiösen Apriori reden, ohne damit im Prinzip den Boden der kritischen Philosophie zu verlassen. Der Einwand, daß mit dem Nachweis des religiösen Apriori seine Geltung nicht erwiesen sei, trifft nicht das Apriori der Religion, sondern das Apriori überhaupt und sollte darum billigerweise von denen nicht erhoben werden, die im übrigen auf dem Boden der kritischen Erkenntnistheorie stehen.

4.

Vom Boden des kritischen Idealismus aus hat nun gegen diesen Versuch, die Wahrheit der Religion auf die Geltung eines religiösen Apriori zu gründen, E. W. Mayer in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1910 einen Einwand erhoben, den wir kurz berücksichtigen wollen. Er meint, der ganze Gedankengang, der zur Annahme eines religiösen Apriori führe, komme schließlich auf einen Zirkelschluß heraus. Die Geltung der Werte sei schließlich Glaubenssache, könne nicht zwingend erwiesen werden. Der religiöse Glaube aber, dessen Wahrheit durch ein religiöses Apriori erwiesen werde, sei, da die Geltung des Apriori Glaubenssache sei, wiederum auf einen Glauben gegründet. Das sei ein überflüssiger Umweg. Vielmehr sei Windelbands Annahme wahrscheinlich, daß die Religion kein eigenes Apriori habe, sondern eben in dem Selbstvertrauen zu der aus eigener Autonomie Werte erzeugenden Vernunft bestehe. Religion sei also der Glaube an die Wahrheit des Denkens, des Sittlichen, des Schönen. Aber man wird doch nicht behaupten können, daß das Wesen der Religion sich in diesem Glauben erschöpfe. Die in der Geschichte wirkliche Religion ist doch weit mehr als dies formale Selbstvertrauen der Vernunft. Gewiß ist der Glaube an die Wahrheit des Denkens, des Sittlichen, der

Kunst ein religiöser Glaube; aber das bedeutet doch nicht mehr, als daß es eine von der Religion unabhängige Kultur nicht geben kann. Der Gedanke eines religiösen Apriori besagt demgegenüber, daß die Religion als selbständiger, von andern unableitbarer Inhalt menschlichen Kulturlebens zu gelten hat. Auch Windelband erkennt tatsächlich ein religiöses Apriori an, wenn er sagt: „Das Heilige ist das Normalbewußtsein des Wahren, Guten, Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit." Ist eben „dies Erleben als transzendente Wirklichkeit" nicht das spezifisch religiöse Apriori? Das Wahre, Gute, Schöne weist auf diese transzendente Wirklichkeit hin, ist nur begreiflich als Satzung göttlichen Willens; aber man wird doch nicht meinen, daß der Mensch, der an die Wahrheit des Denkens, an die Geltung der sittlichen Normen glaubt, schon dadurch religiös sei; erst wo das Transzendente unmittelbar erlebt und erfaßt wird, ist von Religion wirklich die Rede. Der durch Wissenschaft, Ethik oder Ästhetik gewonnene Gottesglaube wäre bloße notitia; erst durch Aktualisierung des religiösen Aprioris kann es zu wirklichem Glauben, zur unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen, zur fiducia, zur unio mystica kommen.

Ebenfalls vom Boden des kritischen Idealismus aus wendet sich P. Spieß in der Zeitschrift „Religion und Geisteskultur" gegen das religiöse Apriori. Er scheint einen Standpunkt ähnlich wie W. Herrmann zu vertreten. Seine Ausführungen schließt er mit den Worten: „Ist die Religion ein Erzeugnis des in der Kultur sich darstellenden geistigen Lebens der Menschheit wie die Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, so daß wir analog diesen Erzeugnissen auch von einem Apriori der Religion sprechen dürften, steht es also so, daß jeder, dessen innerstes Leben mit dem tiefsten geistigen Gehalte der Kultur verbunden ist, notwendig zur Teilnahme und Anerkennung der Religion kommen müsse, insofern er den rationalen Gehalt der Religion, das will sagen den Wahrheitsgehalt der Religion als das Erzeugnis seiner Vernunft ansehen darf oder muß?" Nachdem so Tröltschs Standpunkt charakterisiert ist, stellt ihm der Verfasser die eigene Anschauung gegenüber: „Oder ist es vielmehr so, daß die Religion

trotz ihrer eminenten und überragenden Bedeutung für die Kultur und ihres engen Zusammenhanges mit der Kultur in der Frage ihres Wahrheitsanspruches unter anderen Kriterien als denen des Kulturbewußtseins der Menschheit steht und daneben und darüber eigene selbständige Existenz und Wahrheit behaupten darf und muß?" Offenbar soll so die auch von Spieß vertretene Position Herrmanns gekennzeichnet sein, der der Religion eine Stellung im Geistesleben der Menschheit anweisen will, die von der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst verschieden ist. Letztere seien allgemeingültige Erzeugnisse des menschlichen Kulturbewußtseins, während die Religion auf solche Allgemeingültigkeit keinen Anspruch mache, vielmehr etwas rein Individuelles sei; allgemeingültig sei nur der Weg zur Religion, nämlich „die Verpflichtung zu der Frage, ob das eigene Leben, das wir tatsächlich zu haben meinen, nur eine nichtige Illusion sei, oder ob es dem Menschen möglich ist, zu innerer Wahrhaftigkeit zu kommen."

Natürlich kann bei einer solchen Auffassung von Religion von einem religiösen Apriori nicht gesprochen werden; denn jedenfalls können nur solche Inhalte des Bewußtseins apriorisch sein, die auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit Anspruch erheben. Ein Bewußtseinsinhalt dagegen, der von vornherein darauf verzichtet, kann keinesfalls apriorische Grundlagen haben.

Indessen verzichtet die Religion in Wirklichkeit nicht auf solche Allgemeingültigkeit. Gerade der religiöse Mensch wäre der letzte, der die Allgemeingültigkeit der Religion preisgeben würde. Mission, religiöse Propaganda dürfte es ja sonst nicht geben. Wer in der Religion einen wertvollen Inhalt erblickt, der spricht ihr überindividuelle Geltung, Allgemeingültigkeit zu. Tatsächlich verzichtet auch Hermann nicht darauf. Nur darum kann es sich handeln, auf welchem Wege sich die Allgemeingültigkeit durchsetzt. Herrmanns Standpunkt ist begreiflich als nachdrückliche Zurückweisung des Versuches, die Geltung religiöser Werte auf rationalem, nicht religiösem Wege zu erweisen. Nur der religiöse Mensch, nicht der irreligiöse soll ihr Recht anerkennen.

Nun ist, wie wir gesehen haben, das religiöse Apriori bei Tröltsch keineswegs ein Versuch, auf rationalem Wege die Gel-

tung der Religion zu erweisen. Es soll damit nur behauptet werden, daß die Religion ein notwendiger Bestandteil menschlichen Geisteslebens sei. Das menschliche Geistes- und Kulturleben ist aber doch nicht nur rationaler Art. Die Geltung ethischer und ästhetischer Werte läßt sich ebensowenig auf rationalem Wege nachweisen wie die der Religion. Ja wir haben sogar gesehen, daß auch das Denken im Grunde alogische Grundlagen hat, daß es bereits den Glauben an die Normalität des Intellekts und die Möglichkeit der Erkenntnis einschließt, ein Glaube, der dem religiösen Glauben verwandt ist.

Schlechthin zwingende Beweise dürfte es vor allem auf dem Gebiete künstlerischen und sittlichen Lebens nicht geben. Darin unterscheiden sich überhaupt die „Geistes"- oder „Kulturwissenschaften" von der Naturwissenschaft, daß in ihnen die Eigenart und Persönlichkeit des Forschers mehr zur Geltung kommt als in der Naturwissenschaft. Deshalb stehen sie, was Sicherheit und Beweisbarkeit der Ergebnisse angeht, hinter den Naturwissenschaften zurück. Dieser Nachteil wird aber aufgewogen durch das tiefere persönliche Interesse, das der geisteswissenschaftliche Forscher seinem Gegenstande abgewinnt. Warum die Religion sich nun prinzipiell von Ästhetik und Ethik scheiden soll, ist schwer einzusehen. Bei der Ethik vor allem muß man doch immer im Auge behalten, daß unsere sittlichen Anschauungen nicht das Ergebnis logisch exakten Denkens, sondern einer — letztlich religiösen — Weltanschauung sind. Eine von jeder Religion und Metaphysik unabhängige Ethik hat es ebensowenig je gegeben als eine von der Ethik völlig unabhängige Religion. Die atheistisch-monistische Ethik zieht ihre Kraft nur aus der Konkurrenz mit der christlichen Ethik und etwa dem Rest von Religion, der auch im Monismus lebendig ist. Die Kantische Ethik erlangt nur dadurch den Schein von Allgemeingültigkeit, daß sie von dem Inhalt des Sittlichen absieht, und ist in Wirklichkeit eine mit dem Christentum in Konkurrenz tretende Humanitätsreligion, wobei freilich die Religion nur soweit als berechtigt anerkannt wird, als sie die Sittlichkeit fördert und stützt. So ist auch der die rationalistischen Elemente der Kantischen Philosophie fortbildende Neukan-

tianismus der Religion gegenüber sehr spröde und sieht in ihr im Wesentlichen nur die Anfänge zur Sittlichkeit, oder ein von jedem Objekt abgewandtes, nur den Prozeß des unendlichen Werdens reflektierendes Gefühlserlebnis. Tröltsch sucht den rationalistischen Konsequenzen des Kantischen Systems durch Aufsuchen eines besonderen religiösen Apriori zu entgehen und will dadurch die Eigenart der Religion im Anschluß mehr an Schleiermacher als an Kant sichern. Zugleich wird in der Ethik der Formalismus Kants durch Aufnahme historisch-empirischer Elemente überwunden. In der Tat glaube ich nicht, daß man anders wirksam den rationalistischen, der Religion nicht günstigen Konsequenzen der Kantischen Philosophie entgehen kann. Jedenfalls ist vom Standpunkt des kritischen Idealismus aus die Wahrheit der Religion nur durch Aufweis eines eigenen Apriori zu begründen, wenn man nicht mit Kant und Cohen in der Religion nur angewandte Ethik sehen will. Es ist inkonsequent, in Ethik und Ästhetik ein Apriori anzuerkennen und in der Religion nicht. Oder wird man behaupten, die Geltung ethischer und ästhetischer Werte sei nicht an bestimmte Gefühlsvoraussetzungen gebunden, wie das in der Religion der Fall ist? — Sollen etwa nur in der Religion, nicht in der Ethik oder Ästhetik die persönlichen Wertgefühle des Forschers eine Rolle spielen? Läßt sich die Geltung der Kunst und Sittlichkeit auf rationalem Wege erweisen? Das dürfte doch kaum der Fall sein. Nicht jeder kluge und scharfsinnige Mensch ist ohne weiteres ein sittlicher oder künstlerisch empfänglicher. Die scharfsinnigste Deduktion wird den Menschen, der sich der Stimme des Gewissens verschließt, oder in dem sich eine solche Stimme gar nicht mehr regt, von der Geltung sittlicher Normen nicht überzeugen. Dennoch macht uns das nicht an der Geltung sittlicher Normen irre. Weshalb sollte also die Geltung religiöser Werte im geringsten durch die Tatsache beeinträchtigt werden, daß es Menschen gibt, die der Religion gleichgültig, ablehnend gegenüberstehen? Die Frage nach dem Seinsollenden, d. h. nach dem Geltenden, ist unabhängig von der Frage, wie sich ein großer Teil der Menschen zu dem Seinsollenden, dem geltenden Werte verhält. Weil in der Ethik,

Ästhetik und Religion nichtlogische Gefühlsvoraussetzungen in Betracht kommen, kann man die Bezeichnung „ethisches, ästhetisches, religiöses Apriori“ ablehnen, wenn man in dem Apriori nur eine logische Funktion sieht. Ist man aber bereit, für die Ethik oder Ästhetik ein solches Apriori, das dann nicht etwas Logisches sein kann, anzuerkennen, so kann die Selbständigkeit der Religion gleichfalls nur durch ein religiöses Apriori gewahrt bleiben.

Wenn man nun anerkennt, daß Ethik und Ästhetik sich nur durch ihre apriorische Notwendigkeit in dem Kulturbewußtsein der Menschheit durchsetzen, weshalb sollte von der Religion anderes gelten? Warum sträubt man sich, sie ähnlich wie die andern Kulturinhalte zu behandeln, sie als einen Inhalt der menschlichen Kultur anzusehen? „Kultur“ bedeutet ja den Zusammenhang und Inbegriff aller in der Geschichte der Menschheit wirksamen Werte. Die Religion nimmt unter diesen Werten die erste Stelle ein. Aber ist die Religion nicht oft kulturfremd, kulturfeindlich gewesen? Das ist richtig. Jedoch dieser Gegensatz gegen die Kultur ist nur der Widerschein der religiösen Überzeugung gewesen, daß die Religion der wertvollste Inhalt des Menschenlebens, der absolute Wert sei, im Vergleich zu dem der gesamte übrige Inhalt der Kultur geringwertig erscheint: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes!“ Aber eine der Religion gegenüber selbständige Kultur erkennt gerade der religiöse Mensch nicht an; er ist vielmehr der Überzeugung, daß erst in der Religion und durch die Religion das menschliche Leben, somit auch die Kultur, ihren tiefsten Inhalt gewinnt; daß also derjenige, der nicht zur Religion kommt, unmöglich den tiefsten geistigen Gehalt der Kultur erfaßt haben kann. Eine jeder religiösen Grundlage entbehrende Kultur ist entweder ein Übergangsstadium oder ein Zeichen des Verfalls. Die von Spieß und Herrmann der humanen Sittlichkeit und Kultur eingeräumte Selbständigkeit scheint mir anfechtbar zu sein; gäbe es eine solche Kultur und Ethik, so wäre sie nicht der Weg zum Christentum und zur Religion, sondern seine Konkurrentin. Tröltschs Standpunkt scheint mir dem gegenüber nicht nur die Nebenordnung der Religion

neben andere Kulturgüter, sondern die Unterordnung der andern Kulturgüter unter die Religion zu bedeuten. Die Religion ist nicht die Gegnerin der Kultur, sondern ihre Vollendung.

Sind so die Einwände Herrmanns und anderer Ritschlianer gegen das religiöse Apriori hinfällig, so kann man auch fragen, ob denn die von ihnen gebotene Begründung für die Wahrheit der Religion ausreicht. Nach Herrmann wird der Mensch durch ein individuelles Erlebnis, dessen Inhalt die in Christus sich offenbarende Macht Gottes ist, zur Religion geführt, d. h. zur christlichen Religion, die sich nun natürlich für den Christen zugleich als absolute und höchstgeltende Religion darstellt. Der Wahrheitsbeweis wird also nicht für die Religion, sondern nur für das Christentum geführt. Zunächst aber ist klar, daß nach den Voraussetzungen der auch von Herrmann und den meisten Ritschlianern geteilten Erkenntnistheorie Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, und das will sagen die Wahrheit eines Wertes, nicht aus einem individuellen Erlebnis fließen kann, sondern eine solche kann nur behauptet werden, wenn in einem solchen Erlebnis aprioriische Elemente wirksam sind. Soll das religiöse Erlebnis mehr als subjektiv sein, soll in ihm sich uns etwas Objektives erschließen, so muß in ihm ein Apriori sich auswirken. Da nun die vom Glauben ergriffene Wirklichkeit anderer Art ist als die durch das wissenschaftliche Denken erfaßte, so muß in der Glaubenserfahrung eine andere Form der Objektivierung wirksam sein als im theoretischen Erkennen, d. h. ein anderes Apriori kommt hier zur Geltung. Ein Erlebnis mag wohl der Anlaß, aber nicht der Grund des Glaubens sein; der religiöse Glaube ist mehr als der Inhalt unserer religiösen Erfahrung, er hat etwas Objektives zum Gegenstand, während die Erfahrung stets subjektiv ist. Sucht die systematische Theologie die Gedanken des Glaubens zu formulieren, so sucht sie eben die durch das religiöse Erlebnis vermittelte Wirklichkeit zu erfassen, begnügt sich aber doch nicht nur mit der Beschreibung des religiösen Erlebnisses, was ja Sache der Religionspsychologie wäre. Die Voraussetzung aber, daß im religiösen Erlebnis ein überindividueller Gehalt ist, daß in ihm etwas Objektives erfaßt wird, ist vom

Standpunkt Kantischer Erkenntnistheorie aus nur durch Aufweis eines religiösen Apriori zu begründen. Die Konsequenz der Anschauung, daß die Religion sich in einem individuellen Erlebnis erschöpfe, wäre der religiöse Subjektivismus oder die Immanenzreligion Natorps. Eine Dogmatik — und gar als Normwissenschaft — ist von diesem Standpunkte aus nicht zu begründen. Jeder Versuch einer Dogmatik ist doch ein Hinausgehen über das individuelle persönliche Erlebnis. Auch dürfte es noch sehr viel andere Wege zur Religion geben neben dem einen von Herrmann beschriebenen, wie auch die von Herrmann und den Ritschlianern gegebene Beschreibung des religiösen Erlebnisses nur ein Beispiel aus der Fülle religiöser Erlebnisse und Empfindungen ähnlicher und verschiedener Art ist. Alle diese Erlebnisse haben subjektiv die gleiche Überzeugungskraft für den, der sie erlebt; für andere nur, soweit sie auf Grund ähnlicher Gefühlsvoraussetzungen und Erlebnisse glauben, daß in solchen Erlebnissen sich eine objektive Wirklichkeit offenbart.

Auch ist die Frage nach der Wahrheit der Religion nicht mit der Frage nach der Wahrheit des Christentums zusammenzubringen, wie es die Ritschlsche Schule tut. Denn diese letztere Frage kann überhaupt nur gestellt werden, wenn die erste bereits in bejahendem Sinne beantwortet ist. Denn nur für Menschen, die von der Wahrheit der Religion überzeugt sind, hat die Frage einen Sinn, welche Religion die wahre Religion sei. „Wär nicht dein Auge sonnenhaft, die Sonne würd' es nie erblicken"; nur weil wir religiöse Menschen sind, kann uns Christus eine Offenbarung Gottes werden. Auch ist es ja durchaus nicht nur das Christentum oder die Person Christi, die in uns lebendige Religion erwecken könnte; an den Propheten Israels könnte sich auch heute noch lebendige Religion entzünden, wenn wir von Jesus nichts wüßten. Für wen aber von vornherein der Gottesglaube nur ein Produkt menschlicher Phantasie ist, wem die Überzeugung, daß dem Menschen in der Religion sich eine metaphysische, übersinnliche Gotteswelt erschließt, ein Irrtum, eine törichte Illusion ist, den wird auch die Höhe des prophetischen Gottesglaubens nicht überwinden, über dessen Seele hat auch die Person

Jesu keine Gewalt. Wer von der Tatsächlichkeit der Religion überzeugt ist, der muß sich auch die Frage stellen: Wie ist das, was wir Religion nennen, möglich? Die Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft und Sittlichkeit wird im Sinne der kritischen Philosophie durch Aufweis ihres Apriori erledigt: Der auf dem Boden kritischer Erkenntnistheorie stehende Philosoph muß in demselben Sinne die Frage: „Wie ist Religion möglich?“ durch Aufweis eines religiösen Apriori zu beantworten suchen. Erst dann kann die Frage nach der Wahrheit einer bestimmten Religion, etwa des Christentums untersucht werden. Umgekehrt verfährt freilich die Ritschlsche Schule. Die altprotestantische Theologie mit ihrer Unterscheidung von Vernunft- und Offenbarungstheologie scheint mir aber in diesem Falle der Wahrheit näher zu kommen.

5.

Soll das religiöse Apriori die Wahrheit der Religion garantieren, so ist es doch mit der wirklichen Religion nicht zu verwechseln. Es ist die bloße Form des religiösen Bewußtseins. Wir sehen hier den Anschluß Tröltschs an Kants Behandlung des erkenntnistheoretischen Apriori, den wir auch in der Ethik konstatieren konnten. Mit der Aufsuchung des religiösen Apriori ist die religionsphilosophische Untersuchung keineswegs abgeschlossen. Von dem formalen religiösen Apriori muß der Weg zu der konkreten Inhaltlichkeit des religiösen Bewußtseins in seiner ganzen Fülle gesucht werden. Galt es zuerst, von der Fülle der Inhalte zu der reinen Form des religiösen Apriori sich zu erheben, so muß der *ἄνω ὁδός* auch die *κάτω ὁδός* folgen. So wenig es je gelingen wird, den Inhalt der Erkenntnis oder des Sittlichen aus seiner reinen Form abzuleiten, so wenig darf man den Reichtum des religiösen Lebens allein aus der Form, dem religiösen Apriori ableiten. Die Formen des Denkens an sich sind leer, sie verlangen nach dem Inhalt, durch den sie, selbst als Form, erst wirklich werden. Auch das religiöse Apriori verlangt nach einem Inhalt, erhält nur durch diesen seinen wertvollen Gehalt — die reine Form ist nur eine Abstraktion der

philosophischen Begriffsbildung, die tatsächlich als reine Form nie vorhanden, sondern stets auf einen religiösen Inhalt zu beziehen ist.

Damit kommen wir zu dem Problem der Aktualisierung des religiösen Apriori, die nach Tröltschs Absicht uns wieder zur geschichtlichen und psychologischen Wirklichkeit der Religion zurückführen soll. Denn von dem religiösen Apriori, von der bloßen Form des Gefühls des Göttlichen oder Unendlichen oder der absoluten Substanzbeziehung zu den konkreten Inhalten des religiösen Bewußtseins ist ein weiter Weg. Diese Inhalte aber bilden erst die eigentliche Religion, die die geschichtliche und psychologische Forschung uns zeigt und die es jetzt als Aktualisierungen des religiösen Apriori zu erfassen gilt. Eine gemeinsame religiöse Grundbestimmtheit ist allen diesen Inhalten eigen und eben diese Grundbestimmtheit ist die religiöse Form, das Apriori. Kant hat freilich dieses Problem nicht gekannt. Er hat ja in der Ethik den Inhalt des Sittengesetzes in seiner reinen Form gefunden und die Religion schließlich nur als Garantie für dies Sittengesetz gewertet. Vor den spezifisch religiösen Gedankengängen dagegen machte er halt, aus Scheu vor allem Mystizismus, dem sein klarer, kühler Verstand gänzlich abhold war. Tröltsch dagegen will auch dem Mystizismus, ohne den es keine echte Religion gibt, gerecht werden. Er sucht die hier in Frage kommenden Erscheinungen durch das Ineinandergreifen des formalen religiösen Apriori und die Tatsächlichkeit des inhaltlichen seelischen Erlebens zu erklären. Durch die verschiedensten Erlebnisse kann das religiöse Apriori, die religiös schöpferische Funktion des Menschengeistes erregt werden und aus diesen Erlebnissen die konkrete Inhaltlichkeit des religiösen Bewußtseins herausgestalten, aus den Erlebnissen, die ihre religiöse Grundbestimmtheit erst dadurch erhalten, daß in ihnen das religiöse Apriori sich aktualisiert. Wie durch Erlebnisse allerverschiedenster Art künstlerische, ethische, wissenschaftliche Lebensinhalte erzeugt werden können, so steht es auch mit der Religion. „Die wirkliche Mystik der Religion besteht aber in der Verschmelzung von reiner Religion und Erregung, in der Erfüllung der Religion mit In-

halt aus der Erregung und in der Verbindung der Erregung mit der in ihr gegenwärtigen Offenbarung und Selbstmitteilung der Gottheit" (Psychologie und Erkenntnistheorie S. 47). Das religiöse Apriori aber hat nicht den Zweck, die wirkliche Religion zu ersetzen, sondern nur die Aufgabe, die psychologische Wirklichkeit zu berichtigen und zu reinigen: es ist ein kritischer Maßstab.

Wenn so die religiösen Inhalte des Seelenlebens als Aktualisierungen des religiösen Apriori begriffen werden sollen, so gilt das gleiche auch von den großen historischen Erscheinungen der Religion. Das religiöse Apriori soll uns in die Lage setzen, die großen Religionen als Manifestationen einer religiösen Idee anzusehen und sie als Erscheinungsstufen eines normativen religiösen Wahrheitsgehaltes geschichtsphilosophisch zu beurteilen. So soll das religiöse Apriori einen kritischen Wertmaßstab abgeben und wird zugleich zu einem teleologischen Entwicklungsbegriff. Bei der geschichtsphilosophischen Wertbeurteilung der Religion kommt auch die Verbindung des religiösen Apriori mit den übrigen Apriorifunktionen, vor allem dem ethischen Apriori, zu wirksamer Geltung. Allerdings erhebt sich hier auch eine nicht geringe Schwierigkeit. Wie kann das formale religiöse Apriori einen kritischen Wertmaßstab zur Beurteilung der religiösen Inhalte abgeben? Kann man beispielsweise die großen historischen Religionsbildungen Buddhismus, Islam, Christentum, die hellenistischen Mysterienreligionen als Aktualisierung ein und desselben religiösen Apriori begreifen? Und selbst wenn dies möglich wäre, wird das formale religiöse Apriori einen objektiven Maßstab zur Beurteilung der verschiedenen Inhalte geben? Es steht doch zu befürchten, daß die von Tröltsch für das religiöse Apriori gefundene Fassung entweder zu allgemein und darum als kritischer Maßstab nicht verwendbar ist, oder daß sie, zu sehr auf eine bestimmte Ausprägung der Religion, etwa das Christentum, zugeschnitten, den andern Religionen nicht genug Gerechtigkeit widerfahren läßt und darum als kritischer Maßstab unbrauchbar ist. Die subjektive Auffassung des Religionsphilosophen wird sich gerade hier stark bemerkbar machen. Wie Tröltsch mit diesen Bedenken fertig werden wird, ist vorderhand noch nicht abzusehen,

ob es ihm gelingen wird, eine Fassung für das religiöse Apriori zu finden, die weder zu unbestimmt noch zu sehr von einer historischen Ausprägung der Religion entnommen ist, muß der Zukunft überlassen bleiben; ein endgültiges Urteil ist vor der näheren Ausführung des Tröltsch'schen Programmes verfrüht. Angesichts der hier vorliegenden Schwierigkeiten ist es allerdings verständlich, wenn Theologen wie Kaftan und F. Traub das Unternehmen Tröltschs für unausführbar halten und das Suchen nach einem objektiven Maßstab für die Abwertung der Religionen ablehnen — ein solch objektiver Maßstab sei in Wirklichkeit nur der Widerschein der persönlichen Überzeugung des Forschers und solche Überzeugung komme nicht auf wissenschaftlichem Wege zustande. Das aus solcher Überzeugung hervorgehende Werturteil sei also auch nicht Sache der Wissenschaft, sondern Sache des Glaubens. Die „axiomatische Tat" der persönlichen Überzeugung ist schließlich auch nach Tröltschs eigener Meinung für das Ergebnis der Untersuchung mitbestimmend. Man sollte sich darüber klar sein, daß in aller Geisteswissenschaft die eigene Überzeugung ein wesentlicher Faktor ist; was für eine Philosophie man hat, hängt — wenigstens zum Teil — davon ab, was für ein Mensch man ist; für die Religionsphilosophie gilt das insbesondere [1]).

1) Fr. Traub meint freilich: „Wenn es Wissenschaften gibt, die auf persönlich bedingten Voraussetzungen beruhen, dann ist es um so dringender nötig, bei diesen Wissenschaften scharf zu scheiden, was an ihnen persönlich und was wissenschaftlich ist, und scharf darüber zu wachen, daß man nicht für wissenschaftlich ausgibt, was persönlich ist." Diese Scheidung ist tatsächlich unmöglich. Was gibt den Werken der großen Denker — Kant, Plato, Schleiermacher — solchen Wert, wenn nicht das, daß in ihrer wissenschaftlichen Gedankenarbeit ihre Persönlichkeit zum Ausdruck kommt und beides unzertrennlich ist? Oder — um ein modernes Buch zu nennen — wer will z. B. in Herrmanns Ethik scheiden, was „persönlich" und was „wissenschaftlich" ist? Ist etwa der erste Teil „wissenschaftlich", der zweite „persönlich"? Ist es nicht vielmehr ein Vorzug der geschichtlichen und philosophischen Wissenschaft, daß sie nur von Persönlichkeiten getrieben werden kann? Wer will entscheiden, ob der Religionshistoriker, der nach eingehendem wissenschaftlichen Studium der Religion zu der Überzeugung kommt, die christliche Religion sei die höchste Stufe der Religion, dies aus „wissenschaftlichen" oder „persönlichen" Motiven heraus tut? Wird nicht in den meisten Fällen beides der Fall

Auch darf uns schließlich die Schwierigkeit eines Problems nicht davon entbinden, es in Angriff zu nehmen. Der naive Mensch, der andere Weltanschauungen nicht kennt, ist seines Glaubens auch ohne religiöses Apriori gewiß. So gut von einem Theologen die Kenntnis anderer Konfessionen verlangt wird, so gut kann man bei ihm auch eine gewisse Kenntnis anderer Religionen erwarten. Nun wird z. B. der protestantische Theologe, der mit Erfolg Symbolik studiert hat, sich der Erkenntnis nicht entziehen können, daß sich auch jenseits der Mauern seiner Konfession echtes Christentum und echte Frömmigkeit findet. Nicht anders wird der Kenner anderer Religionen urteilen, zumal wenn er zu der heute unausweichlichen Erkenntnis gelangt ist, daß jüdische und heidnische Religiosität das Christentum tiefgreifend beeinflußt haben — man denke an die Bedeutung jüdischer Eschatologie für das Urchristentum oder an die Christusmystik des Apostels Paulus! Wenn wir nun trotz der Erkenntnis, daß auch der Katholizismus eine Form des Christentums ist, in der lebendige Frömmigkeit gedeihen kann, Protestanten bleiben, so müssen wir doch uns und andern über die Gründe dieses Verhaltens Rechenschaft geben. Wie sollte das aber anders geschehen, als indem wir zeigen, daß im Protestantismus das Wesen des Christentums reiner zur Geltung kommt als in den andern christlichen Kirchen? Die Anwendung auf unser Problem ergibt sich von selbst: Wollen wir noch heute Christen bleiben, so müssen wir zeigen, daß sich im Christentum das Wesen der Religion reiner ausprägt als in den anderen Religionen; d. h. daß das Christentum eine reinere und vollkommenere Aktualisierung des religiösen Apriori ist. Wir können und dürfen uns nicht mehr allein auf die Subjektivität der religiösen Erfahrung berufen, wenn es gilt, die Überlegenheit des Christentums über die andern Religionen zu behaupten. Die Anschauung, daß allein das Christentum die wahre Religion sei und alle andern Religionen nur der Sünde und dem Abfall von Gott ihre Entstehung verdankten, ist uns unmöglich geworden, wie wir auch nicht mit Luther im Papsttum und römischen

---

sein? Jedenfalls braucht ein solches Urteil nicht nur Sache der persönlichen Überzeugung zu sein.

Katholizismus das Werk des Antichrists und Satans sehen: unser geschichtliches Denken zwingt uns zu gerechterem Urteil. Aus der Glaubenserfahrung der Christen ergibt sich uns zunächst gar kein Urteil über andere Religionen, die den meisten Christen ja überhaupt unbekannt sind, und wo von einem vermeinten Glaubensstandpunkte aus ein Christ z. B. ein Urteil über andere Religionen fällt, da hat ein solches Urteil ohne wissenschaftliches, d. h. historisches Studium dieser Religionen keinerlei wissenschaftlichen Wert. Anders steht es mit dem Urteil des Religionshistorikers und Religionsphilosophen, den seine geschichtliche Bildung zu objektivem Urteil und wissenschaftlichem Verständnis anderer Religionen befähigt. Behauptet ein solcher dann, eine Religion, etwa das Christentum, erscheine als die vollkommenste Ausprägung des Wesens der Religion oder gar als absolute Religion, so hat sein Urteil als wissenschaftlich begründetes zu gelten, wenn er die Gründe, auf die er dieses Urteil stützt, angeben kann. Beruft er sich dagegen nur auf seine Glaubenserfahrung, so verzichtet er damit auf eine wissenschaftliche Begründung seines Urteils. Damit wäre dann dem religiösen Subjektivismus die Tür geöffnet, und jede Verständigung über religiöse Fragen unmöglich gemacht; denn die Glaubenserfahrung ist notwendig subjektiv. Wie aber von diesem Standpunkt aus systematische Theologie oder Dogmatik möglich sein soll, ist schwer einzusehen. Heute im Zeitalter der allgemeinen Religionsgeschichte wird es jedenfalls manchen geben, der Klarheit über die Gründe haben möchte, die uns auch heute noch berechtigen, am Christentum festzuhalten und in ihm eine höhere Stufe der Religion zu erblicken als etwa im Buddhismus — und solchen Fragern wird mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit persönlicher Entscheidung und Berufung auf die christliche Glaubenserfahrung in den meisten Fällen wenig geholfen sein. Es ist Aufgabe der systematischen Theologie, über die Gründe, die uns zu solcher Stellungnahme nötigen, Rechenschaft zu geben, und da ist es eine berechtigte Forderung von Tröltsch, daß diese Entscheidung „ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und gewissenhaften Abwägung“ hat, mag es dem ein-

zelnen Forscher auch oft recht schwer sein, zu wirklicher Unparteilichkeit durchzudringen. Für F. Traub liegt „freilich der letzte Entscheidungsgrund darin, daß wir einen der verglichenen Werte persönlich bejahen". Für das gewöhnliche Sprachgefühl dürfte sich kaum ein Unterschied zwischen „persönlich bejahen" und „sich entscheiden" feststellen lassen; unmöglich kann also der letzte Entscheidungsgrund sein, daß ich die Religion persönlich bejahe. Die Entscheidung ist allerdings „persönliche Stellungnahme", eine „Willensentscheidung", aber doch keine grundlose, denn sonst müßte sie als willkürlich, launenhaft gelten. „Willensentscheidungen" sind in der Wissenschaft erlaubt und geboten; jede Stellungnahme zu einem strittigen Problem ist eine Willensentscheidung; aber der Wert der Entscheidung hängt vom Werte ihrer Begründung ab; wer sich dabei nur auf den letzten Entscheidungsgrund Traubs beriefe, würde wohl schwerlich imstande sein, andere von der Richtigkeit seiner Entscheidung zu überzeugen. Wer andere von dem Recht seiner persönlichen Stellungnahme überzeugen will, muß sie begründen können. Wer freiwillig auf solche Begründung verzichtet, gibt zu, daß seine Ansicht auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen kann, sondern nur ein Ausfluß subjektiver Willkür ist. Tröltschs Religionsphilosophie aber erwirbt sich ein Verdienst, wenn sie sich dieser wichtigen apologetischen Aufgabe unterzieht, und wir dürfen wohl auf die Lösung gespannt sein, die er ihr geben wird.

Einen Einwand müssen wir noch kurz berücksichtigen: Steht dem Versuche, die Religion als Aktualisierung des religiösen Apriori zu begreifen, nicht das Selbstzeugnis des religiösen Menschen gegenüber, daß der Glaube Gottes Werk im Menschen, die Religion Gottes Offenbarung sei? Steht die Annahme eines religiösen Apriori nicht im Widerspruch zu dem besten Erbe Luthers? Schon Kalweit hat sich (Theologische Studien und Kritiken 1908, S. 147 f.) mit diesem Einwand auseinandergesetzt. Richtig betont er, daß auch die Religion doch nicht die Aktivität des Menschen aufhebe, sondern sie vielmehr erst recht zur Entfaltung bringe: persona est quem Deus personat. Wir fügen hinzu — auch Kalweit hat dies schon angedeutet — daß es doch

auch nicht der Sinn eines Apriori ist, daß der Mensch, d. h. das Individuum, einen Wert aus sich heraus erzeuge. Die Erkenntnis, die Wissenschaft ist Anerkennung eines vom Individuum unabhängigen und ihm übergeordneten Wertzusammenhanges, die Sittlichkeit Anerkennung eines überindividuellen Wertes, auch in der Kunst gibt es sachliche, überindividuelle Gesetzmäßigkeiten, überall ist es nach Goethes Wort nur das Gesetz, das uns Freiheit gibt; nicht anders steht es natürlich um die Religion. Und gerade dieser überindividuelle Vernunftzusammenhang, der das Korrelat des Apriori ist, ist uns doch nur begreiflich als die — im letzten Grunde unerklärbare — Setzung eines Bewußtseins überhaupt, einer kosmischen, göttlichen Vernunft. Ist aber ein göttliches Bewußtsein letztlich der Quell aller Normen, aller Aprioris, also auch des religiösen Apriori, so steht diese Annahme doch nicht im Gegensatz zu der Überzeugung, die Religion sei Gottes Werk im Menschen, sondern ist sehr wohl damit vereinbar.

6.

Zum Schluß überblicken wir noch einmal Tröltschs Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Wie wir gesehen haben, schließt Tröltsch sich im wesentlichen an die Behandlung des erkenntnistheoretischen Apriori an und sucht die Behandlung der Erkenntnistheorie bei Kant auf die Religionsphilosophie zu übertragen. Der strenge Kantianismus wird dabei durch Aufnahme historisch-empirischer Elemente erweicht und zu einer Geschichtsphilosophie fortgebildet; das religiöse Apriori wird zum kritischen Wertbegriff und teleologischen Entwicklungsbegriff. Das war aber nur möglich, indem zwischen dem religiösen Apriori und der psychologisch-geschichtlichen Wirklichkeit der Religion unterschieden und letztere als Aktualisierung des religiösen Apriori erfaßt wurde. Auch die Ethik hatte ja zwischen den subjektiven Prinzipien und den objektiven, in der Geschichte wirksamen Gütern und Zwecken unterschieden. So war in der Ethik Kants formalistischer Rationalismus erheblich modifiziert worden. Auch sonst hatten wir manche wichtige Abweichung von Kant festzustellen. Vor allem werden bei Tröltsch die metaphysischen Voraussetzungen Kants

stärker hervorgehoben; das reine Bewußtsein, bei Kant und den Neukantianern nur die Gesetzlichkeit des Bewußtseins überhaupt bedeutend, wird zu einem metaphysischen, in das naturhaft bestimmte Seelenleben kraft eigener Autonomie eingreifenden Ich. Tröltsch meint mit dieser metaphysischen Wendung allerdings nur in der Sache liegende Konsequenzen des Kantischen Systems zu ziehen; theistische und personalistische Stellung zur Wirklichkeit ist für ihn die unentbehrliche Voraussetzung für den Glauben an absolute Werte.

In dieser Betonung der Geschichte und dem Versuche, durch eine geschichtlich orientierte Religionsphilosophie, deren Abschluß und Gipfel eine umfassende Geschichtsphilosophie wäre, die theologischen Probleme der Gegenwart ihrer Lösung näher zu führen, scheint mir die Bedeutung Tröltschs zu liegen. Die metaphysische Wendung, die der Kritizismus bei ihm erfährt, mag mit durch seine Geschichtsphilosophie bedingt sein, denn letztere führt notwendig zur Metaphysik. Einen Abfall von den Grundgedanken Kants können wir in dem allen nicht erblicken, sondern sagen mit Windelband: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen"; wie ja auch die nachkantische Philosophie Fichtes und Hegels nicht nur durch einen Sündenfall von der kritischen Philosophie zur Metaphysik übergegangen ist.

Mir will im Gegenteil Tröltschs Programm als eine glücklichere Fortbildung und Durchführung Kantischer Gedankengänge erscheinen, als die Fortbildung Kants durch die Ritschlianer, z. B. Herrmann. Letzterer schließt sich in seinem Kantianismus eng an die Marburger Kantschule an, die gerade an die rationalistischen Elemente in Kants Philosophie, z. B. den Formalismus der Ethik, anknüpft. Nach Möglichkeit sucht man hier den Inhalt des Bewußtseins aus dem Bewußtsein selbst abzuleiten und die Kompetenz des „Gegebenen" zu beschränken; das „Ding an sich" wird zur „Idee", das „Gegebene" zum „Problem", zur Aufgabe der Erkenntnis. Die Religion aber, die von dem Bewußtsein des Unendlichen und Irrationalen zehrt, wird von diesem das Irrationale ausscheidenden und begrenzenden Rationalismus allzu leicht erdrückt. Die Folge des Rationalismus ist

denn auch bei Cohen die Reduktion der Religion auf die Ethik und bei Natorp die Beschränkung auf das bloße Stimmungserlebnis des unendlichen Werdens, d. h. der reinen Immanenz des Göttlichen. Doch Herrmann zieht an diesem Punkte die Konsequenz des rationalistischen Neukantianismus nicht. Durch das religiöse Erlebnis wird dem Menschen die Gewißheit eines eigenen naturüberlegenen Lebens mit Gott geschenkt. Dies Erlebnis ist freilich irrationaler und deshalb individueller Art und für jeden Menschen nur erlebbar, nicht beweisbar.

Gegen diesen Standpunkt haben wir schon eingewandt, daß dann von den Voraussetzungen der Marburger Schule aus die Religion mit der Behauptung der Freiheit, d. h. eines naturüberlegenen Lebens, in Gegensatz zu allem wissenschaftlichen Denken treten würde und daß vom wissenschaftlichen Standpunkt aus der Transzendenzanspruch der Religion notwendig als Täuschung zu beurteilen wäre. Der religiöse Mensch, der in der Religion einen Wert erblickt, erkennt ihr auch überindividuelle Geltung zu. Auch in der Ethik kommt bei der Bildung der sittlichen Anschauungen ein subjektives, persönliches Moment in Betracht; deshalb kann konsequenterweise von einer Ethik als Wissenschaft ebensowenig die Rede sein wie von einer Religionswissenschaft, wenn man streng logische Beweisbarkeit für das Wesen der Wissenschaft hält. In diesem Falle wäre natürlich weder Geschichte noch Philosophie eine „Wissenschaft“, sondern diese Bezeichnung müßte den mathematischen Wissenschaften und der exakten Naturwissenschaft vorbehalten bleiben. Jedenfalls steht bei Herrmann die Berufung auf die religiöse Erfahrung allein in einem unvereinbaren Gegensatz zu seinem sonstigen erkenntnistheoretischen Standpunkt, da Kants Philosophie gerade ein Versuch ist, apriorische, von der Erfahrung unabhängige Normen aufzusuchen, durch die die sonst subjektiven Inhalte des Seelenlebens zu notwendigen, allgemeingültigen Äußerungen des menschlichen Kulturbewußtseins werden. Wer also überhaupt den Grundansatz der kritischen Erkenntnistheorie teilt und auch in der Religion eine notwendige Äußerung des menschlichen Geisteslebens erblickt, die ihr Recht rein in sich selbst hat und nicht etwa von Ethik, Ästhetik oder Wissenschaft zu Lehen



trägt, der wird auch mit Tröltsch von einem religiösen Apriori reden dürfen. Das religiöse Apriori ist dann seinerseits eine nicht weiter ableitbare Tatsache, nur ein anderer Ausdruck für den Tatbestand, daß auch die Religion ihren Platz in dem in unserer Kultur und Geschichte sich auswirkenden metaphysischen Vernunftzusammenhange hat. Unser kleines, individuelles Seelenleben wird nur dadurch zur naturüberlegenen Persönlichkeit, daß es an solchen überindividuellen Werten Anteil gewinnt. Ohne diese Werte wäre unser Leben, unsere ganze Kultur, auch unser wissenschaftliches Denken nur ein inhaltloses, vergängliches Erzeugnis einer blindwaltenden Natur. Der Glaube aber an solche Werte ist zuletzt religiöser Art, erscheinen doch diese Werte uns letztlich als unableitbare Tatsachen, Setzungen einer kosmischen Allvernunft oder besser — damit der irrationale Charakter des Apriori gewahrt bleibe — eines göttlichen Allwillens. Von diesen Erwägungen aus gebührt unter den Inhalten des menschlichen Kulturbewußtseins der Religion die erste Stelle; denn sie stellt die Beziehung des Menschen nicht zu den Normen, die nur als Ausfluß göttlichen Willens gelten, sondern zu Gott selbst her, das religiöse Apriori ist die erste und wichtigste Apriorifunktion, von ihr empfangen die übrigen Betätigungen erst ihren Rechtsgrund.

Durch unser Denken durchforschen wir die Tiefen des Seins in Natur und Geschichte; durch unser Wollen erfassen wir die erhabene Größe des sittlichen Sollens; durch unsere Phantasie wissen wir uns in ein Reich getragen, in dem der Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, Ideal und Wirklichkeit aufgehoben ist, aber dieses Reich ist nur ein Traum, eine Illusion, die nicht von Dauer sein kann. Nur dem religiösen Glauben gelingt es, wirklich den Zwiespalt zwischen Sein und Sollen zu lösen; nur die Religion unterwirft uns dem Gott, der der Schöpfer des Seienden und Sollenden, der Natur und der Freiheit zugleich ist; ihr Wesen ist deshalb, wie Schleiermacher sagt, absolute Abhängigkeit; und in dieser absoluten Abhängigkeit liegt auch die absolute Freiheit beschlossen.

2.

Liturgische Lehren der Kriegszeit.

Vortrag auf einer kirchenmusikalischen Konferenz für die Geistlichen der Provinz Sachsen.

Von

Generalsuperintendent D. **Gennrich**, Magdeburg.

Wenn wir uns die Frage vorlegen: Was lernen wir aus der Kriegszeit für die liturgische Gestaltung unserer gottesdienstlichen Feiern? — so läßt sich wohl eine Antwort auf diese Frage ohne weiteres geben: Wir lernen aus ihr, daß die rechte Gestaltung der gottesdienstlichen Feiern keine gleichgültige Sache ist, sondern eine der wesentlichsten Aufgaben der Kirche, daß die Kirche mit der Darbietung und rechten Gestaltung der gottesdienstlichen Feiern dem Volk einen der besten Dienste leistet, den sie ihm überhaupt leisten kann.

Unter uns bestand in Friedenszeiten vielfach die Neigung, das, was die Kirche in dieser Beziehung tat, gering zu schätzen und hinter anderen Dingen zurückzustellen. Auch gegenwärtig sucht man hier und da in kirchlichen Kreisen den Ruhm der Kirche in Aufzählung von Geldsammlungen und allerlei äußeren Werken der Kriegsfürsorge. Die Erfahrungen der Kriegszeit sollten uns lehren, daß das auf einer falschen Auffassung von dem Wesen und den Aufgaben der Kirche beruht. Geld aufbringen für Zwecke der Kriegsfürsorge, Liebesgaben sammeln und versenden ins Feld und in Lazarette, Verwundete pflegen und für Kriegsbeschädigte sorgen, — es war selbstverständlich, daß die Kirche, d. h. die einzelnen Kirchengemeinden, kirchlichen Behörden und Vereine darin hinter keiner anderen Organisation unseres Volkes zurückstehen wollten und durften und nach Kräften mitarbeiteten, soweit man sich ihre Mitarbeit gefallen ließ. Aber

das alles konnten die anderen Organisationen, die staatlichen, kommunalen, freien Organisationen rein humanitärer Art auch, konnten es vielmehr in viel größerem Umfang, weil ihnen größere Mittel zugebote stehen und sie weitere Kreise zu erreichen vermögen. Mit ihnen kann die Kirche nicht in der Weise in Wettbewerb treten und treten wollen, daß sie ihre Liebestätigkeit im Kriege als „kirchliche" abgrenzt gegen die „rein weltliche" jener anderen Organisationen, schon deswegen nicht, weil die Kirche nach evangelischer Auffassung doch nicht in den äußeren kirchlichen Organisationen als solchen aufgeht, weil es doch auch Glieder der Kirche, evangelische Christen sind, die in den humanitären Organisationen mitarbeiten, dort sich in christlichem Sinne betätigen, mit ihrer Person, ihrer Arbeitskraft, ihren Mitteln sich in den Dienst der Liebe stellen. Was aber jene anderen Organisationen nicht leisten konnten, worin die eigentliche Aufgabe der Kirche bestand, wozu sie durch ihren Beruf in erster Linie verpflichtet war, das war ihr Dienst an der Seele des Volkes.

Bezeichnend dafür ist, daß, soweit ich sehe, der Kirche nirgends der Vorwurf gemacht ist, daß sie es an Betätigung des vaterländischen Sinnes und an Eifer in den Werken der Kriegsfürsorge habe fehlen lassen. Wenn vielmehr hier und da geurteilt wurde, die Kirche habe versagt, so wurde dies Urteil damit begründet, daß sie in diesem Dienst an der Seele des Volkes nicht das geleistet habe, was sie hätte leisten sollen und können und was man von ihr habe erwarten müssen. Ich denke hier nicht so sehr an die vielen Klagen, die im Anfang des Krieges über mangelnde Feldseelsorge erhoben wurden. Daß hierbei die Schuld nicht oder doch nicht in erster Linie die Kirche als solche hat, ist ja inzwischen klargestellt, und jene Klagen sind jetzt auch meist verstummt. Ich denke hier an Urteile, wie sie von Joh. Müller [1]) und neuerdings von dem „Kunstwart" (jetzt „Deutscher Wille") [2]) gefällt worden sind: „Das lebendige Wort Gottes,

1) Christl. Welt 1915, S. 167. 168.
2) 1. Aprilheft 1916.

das jetzt an uns ergeht, müsse die Kirche wie einen neuen Klang in die Herzen der Gemeinden werfen und es mit dem durchdringenden Ton der Posaune durch unser ganzes Volk schallen lassen ..., die schöpferischen Quellen in den hintersinnlichen Gründen der Seele müsse sie erschließen, die wir als plastische Lebenskräfte für alle Gebiete zur Neuschöpfung brauchen" (so Joh. Müller). „Der Kirche sei durch Ursprung und Wesen die Aufgabe gestellt, neues Leben zu entzünden, Kräfte der Liebe gegenüber denen der Selbstsucht nicht nur zu rufen, sondern auch zu erwecken, das Evangelium zu einer wirklichen Macht im Volksleben zu machen, die Wirtschafts- und Staatsorganisationen des Volkes mit ihrer Organisation zu durchdringen und zu heiligen, daß aus Einrichtungen der Selbstsucht Einrichtungen der Pflicht und Gerechtigkeit, schließlich der Liebe werden" (so der Kunstwart). Und weil die Kirche das nicht geleistet habe, auch im Krieg nicht geleistet habe, darum habe sie versagt; und ihr Mangel an wirklichem Leben, göttlichem Leben sei klar zu Tage getreten.

Daß man solche Urteile nur fällen kann, wenn man auf der einen Seite das, was die Kirche auf diesem Gebiet wirklich geleistet hat, nicht beachtet, und auf der anderen Seite das, was sie leisten kann, überschätzt, ist klar. Man verlangt von ihr, die als äußere Organisation doch auch nichts ist als Menschenwerk, die nur durch fehlsame Menschen als ihre Werkzeuge wirken kann, etwas, was über Menschenmacht hinausgeht, etwas, was zu wirken des allmächtigen Schöpfers alleiniges Vorrecht ist: Leben in Menschenseelen zu wecken, Herzen umzuwandeln, neue Verhältnisse zu schaffen. Wenn man so die der Kirche gestellte Aufgabe überspannt, ist es natürlich leicht, ihr dann vorzuwerfen, sie habe versagt. Aber wollen wir solche Urteile nun tief gekränkt und entrüstet einfach zurückweisen als eine „Störung des Burgfriedens" und gänzlich ungerechtfertigte Angriffe? Ich meine nicht. Es ist doch etwas Wahres in ihnen, und das ist sehr beachtenswert für uns. Es spricht aus ihnen bei aller Verkennung auf der einen und unfreundlichen Stimmung auf der andern Seite eine Schätzung der Kirche, wie sie kaum größer ge-

dacht werden kann. Man erwartet also von ihr, was man von keiner anderen Kraft und Organisation des Volkslebens erwartet. Man hält also auch in den Kreisen der der Kirche fernstehenden Gebildeten die kirchliche Organisation und ihre Arbeit für unentbehrlich, wenn aus der großen inneren Bewegung und Erschütterung, die dieser Krieg über die Seele des deutschen Volkes gebracht hat, eine wirkliche Neugeburt des Volkslebens auf allen Gebieten hervorgehen soll. Und wenn auch die Aufgabe, die der Kirche als äußerer Organisation gestellt ist, überspannt ist, — ist nicht in der Tat das, was aller kirchlichen Arbeit erst Schwungkraft und Freudigkeit gibt, eben dies, daß die Kirche glaubt sich als ein Gefäß göttlicher Lebenskräfte ansehen zu dürfen, daß sie sich weiß als ein Werkzeug ihres himmlischen Herrn, dessen er sich bedienen will, um sein Reich, die Gottesherrschaft in den Herzen der Menschen aufzurichten?

So leistet diese Kritik uns den Dienst, daß sie uns veranlaßt, uns mit ganzem Ernst auf die Aufgabe zu besinnen und alle Kraft an die Lösung der Aufgabe zu setzen, um derentwillen die kirchliche Organisation in der Welt, in unserem Volk überhaupt nur da ist, in der sie allein ihre Daseinsberechtigung hat, für deren Lösung sie verantwortlich ist, das ist die Aufgabe, zwar nicht: Leben zu schaffen, aber zu dem hinzuführen, der dazu die Macht hat, die Quelle rein zu erhalten und jedem zugänglich zu machen, aus der durstige Seelen Wasser des Lebens schöpfen können, Menschenseelen für den zu gewinnen, in dem sie finden, was sie suchen und brauchen, um zu bewußtem Geistesleben zu erwachen und in treuer Erfüllung des irdischen Berufes heranzureifen zu persönlicher Vollendung in der Gemeinschaft Gottes in der ewigen Welt.

Wie aber kann die Kirche diese Aufgabe erfüllen? Zu ihrer Erfüllung hat sie schließlich doch nur ein Mittel, das ihr als solcher gegeben ist, in dessen Gebrauch ihre Besonderheit beruht, das Wort! Die evangelische Kirche ist eine Kirche des Wortes. Das wollen wir nicht vergessen gegenüber jener neuerdings her-

vortretenden Neigung, andere Mächte als konstituierend für die Kirche ihm gleichwertig an die Seite zu stellen, etwa wenn man die Kirche der Zukunft als die Kirche der Liebe bezeichnet. Das beruht auf einer Verwechslung von Ursache und Wirkung und führt in seinen Konsequenzen zu einer Klerikalisierung des Lebens! Aus dem Glauben wird die Liebe geboren, die nun, nicht bloß innerhalb der Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft, sondern innerhalb aller der sittlichen Gemeinschaftskreise, Familie, Staat, Gesellschaft sich wirksam erweisen soll. Der Glaube aber kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes (Röm. 10, 17). Für mich bleibt es daher bei dem Satz der Augustana (Art. VII): „est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta". Wenn man diese Begriffsbestimmung nur recht versteht, im Sinne Luthers versteht, ist sie zureichend auch für die Gegenwart, und führt an sich keineswegs zu einer Verknöcherung der Kirche in reiner Lehre und lieblosem Dogmatismus, wohl aber bewahrt sie die Kirche davor, sich in äußerer Vielgeschäftigkeit zu verlieren und das aus dem Auge zu lassen, was in erster Linie ihres Amtes ist, und worin sie ihre besondere Kraft hat und allezeit suchen soll: Die rechte Predigt des Evangeliums und rechte Verwaltung der Sakramente: also die rechte Gestaltung der gottesdienstlichen Feiern, in denen doch vornehmlich das Evangelium gepredigt und die Sakramente verwaltet werden.

Und nun meine ich, daß damit die Kirche dem Volk den besten Dienst leistet, den sie ihm leisten kann, das hat der Krieg gezeigt: Wenn die Kirche, die für große Teile unseres Volkes überhaupt nicht mehr zu existieren schien, plötzlich wieder Beachtung gefunden hat — so sehr, daß auch außerhalb stehende Männer, wenn sie sich fragen, wie der innere Erwerb der Kriegszeit unserem Volk gesichert, und Kräfte der Neugeburt in ihm wachgerufen werden können, in erster Linie an die Kirche denken und ihr diese Aufgabe zuweisen, — was hat ihr diese Beachtung eingetragen? Eben doch die Erfahrung, die der Krieg gebracht

hat, daß die Kirche unserem Volk, wenn es sich um die Erhaltung und Entfaltung seiner innersten Lebenskräfte handelt, unentbehrlich ist. An sie wandte sich das Volk in einer Stunde, da es fühlte, daß es um sein Leben ging und sein ganzes Dasein in Frage stand, um den Halt zu finden, den es brauchte, um unverzagt an die ungeheure Aufgabe heranzutreten, den Kampf gegen eine ganze Welt von Feinden aufzunehmen. Und sie gab ihm diesen Halt. Sie wies ihm die feste Burg, nach der es ausschaute, auf die es sich verlassen könnte in den großen Nöten, die uns betroffen hatten. Sie deutete ihm die Sprache Gottes, die in den Wettern des Krieges zu uns redete und stellte die Verbindung her mit der ewigen Macht, die unser Leben trägt, und gab den Seelen Flügel, sich zu ihr zu erheben und alle Furcht und Verzagtheit, alles kleinliche und selbstische Wesen zu überwinden in der freudigen Hingabe an das Ganze, in dem unbedingten Vertrauen auf den ewigen, gerechten und heiligen Gott, in dessen Hand die Geschicke unseres Volkes sicher ruhen, der in Christo als unser Vater sich offenbart hat und uns trägt mit väterlicher Liebe und einem ewigen Ziele entgegenführt. Und das hat sie unserm Volk nicht nur geleistet in den großen Augusttagen 1914, als es in die Gotteshäuser strömte, sondern immer wieder, dem Volk daheim und draußen, den Kämpfern in der Front und hinter der Front, den in der Schlacht zu Tode Getroffenen und den daheim zum Tode Betrübten, den Verwundeten und Kranken im Lazarett, den Sorgenden und Entbehrenden und Verzagenden überall.

Daß sie das hat leisten dürfen, ist ihr von Unzähligen, denen sie Helferin und Trösterin geworden ist, dankbar bezeugt, ja halb wider Willen auch von jenen unfreundlichen Kritikern zugestanden worden. Das ist ihr Stolz und ihr Ruhm. Im Blick darauf darf sie das Urteil, sie habe versagt, als ungerecht zurückweisen. Aber daraus wird sie zugleich die Weisung entnehmen müssen, worauf sie auch nach dem Krieg ihr Hauptaugenmerk wird richten müssen, wenn ihre Arbeit in der Versittlichung und Verchristlichung des Volkslebens, zu der man sie aufruft, nicht vergeblich sein soll. Im Mittelpunkt all ihrer Tätigkeit muß

die rechte Wortverkündigung stehen und in ihr wiederum die Wortverkündigung in der gottesdienstlichen Feier.

Gewiß, es gibt die verschiedensten Arten und Wege der Wortverkündigung. Und jede Zeit muß immer neue Wege suchen und Formen zu finden wissen, durch die sie dem Geschlecht ihrer Tage das Evangelium wirklich nahebringt. Nichts darf gering geschätzt werden, was dazu dient, die Hindernisse wegzuräumen, die so vielen den Zugang zum Worte Gottes versperren und sie unempfänglich machen für die Stimmen der ewigen Welt, was dazu geeignet ist die Herzen zu öffnen und mit Vertrauen zu erfüllen zur Echtheit und Wahrhaftigkeit der kirchlichen Verkündigung. Hier liegt die Berechtigung und Verpflichtung der Kirche zur Mitarbeit bei der Beseitigung der großen Schäden und Nöte des Volkslebens auf sittlichem und sozialem Gebiet. Und wenn wir wollen, daß unsere Kirche eine wirkliche Volkskirche wird, daß es ihr immer mehr gelingt, das Volksleben mit den Gesinnungen und Kräften des Evangeliums zu durchdringen, dann werden wir auch weiterhin vor allem danach streben müssen, unsere Gemeinden zu dem zu machen, was sie sein sollen und müssen, wenn sie den Namen christliche Gemeinden verdienen sollen: wirkliche Lebensgemeinschaften auf dem Grunde des Evangeliums, Glaubens- und Liebesgemeinschaften, in denen jedes einzelne Glied sich persönlich verantwortlich und verpflichtet weiß zur Mitarbeit am Bau des Reiches Gottes in der Welt. Aber allen besonderen Veranstaltungen zu diesem Zweck fehlt die wirklich aufbauende, innerlich fördernde, die Gemeinde zusammenhaltende Kraft, wenn der Quell der Erbauung im gemeinsamen Gottesdienst nicht hell und frisch sprudelt, wenn nicht um ihn die Gemeindeglieder sich sammeln und aus ihm immer wieder neue Kräfte und Antriebe für ihre Arbeit draußen empfangen.

Was unser Volk in nationaler Beziehung in jenen großen Augusttagen 1914 erlebte, — daß das Idealbild des Deutschen, das die besten unter uns im Herzen trugen und in dem unschönen Treiben eines dem Mammonsdienst hingegebenen Zeitalters schon fast ganz verloren glaubten, nun plötzlich in einer Feierstunde

unseres Daseins als überwältigende Wirklichkeit vor uns trat, die uns nicht wieder — trotz allem Kleinlichen und Erbärmlichen, das dann doch wieder sich daran hängte, verloren gehen kann, das sollen wir immer wieder in religiöser Beziehung in den gottesdienstlichen Feiern der christlichen Gemeinde erleben: die ideale auf Christus gegründete, aus dem Evangelium sich nährende Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe tritt im Wort Gottes, in Gebet und Lied als eine glaubenstärkende, kraftspendende Realität vor uns, die uns immer wieder aufrichtet und mit der Freudigkeit erfüllt, nicht abzulassen davon, etwas von ihr auch draußen in Wirklichkeit umzusetzen, und mögen noch so viele Hindernisse uns entgegentreten, mag die empirische Gemeinde noch so sehr von Flecken und Runzeln aller Art entstellt sein. Die gottesdienstliche Feier, der Kultus bleibt die unmittelbarste Lebensäußerung der Kirche, an die wir glauben [1]). Das Reich Gottes, das im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu steht, die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in den Menschenseelen, wird völlig erreicht erst in der Gemeinschaft der durch Christus aus dem Bann der Selbstsucht und Sünde erlösten Menschen auch unter einander. Daß diese Gemeinschaft nicht nur im täglichen Leben durch den Dienst der einzelnen an einander in brüderlicher Liebe in immer nur unvollkommener Annäherung hergestellt, sondern in Höhepunkten des Lebens als eine Realität erlebt und dadurch zugleich als ein kräftiger Ansporn des Handelns wirksam wird, das ist die tiefste Bedeutung der gottesdienstlichen Gemeindefeier, die mit dem Lutherschen Kirchenbegriff aufs engste zusammenhängt.

Für die Kirche als äußere Organisation, in der die Kirche des Glaubens zur Erscheinung kommen soll, bleibt es darum die Frage aller Fragen: wie kann die gottesdienstliche Feier so gestaltet werden, wie sie ihrem Wesen entspricht, so daß von ihr

1) Damit ist nicht gesagt, daß es ihre einzige ist, wie E. Waitz in seiner beachtenswerten aber doch einseitigen Schrift: Das Wesen der ev. Kirche, Hannover 1913, behauptet, z. B. S. 54: „Der Kultus ist nicht ein einzelnes Stück ihrer [d. h. der ev. Kirche als äußerer Organisation, zu unterscheiden von ev. Christentum] Betätigung, sondern ihre einzige Aufgabe“.

die Wirkung ausgeht, die sie haben soll, die Erbauung der Gemeinde in dem tiefen und weiten neutestamentlichen Sinne des Wortes. Daß unsere Gottesdienste das zu einem großen Teile nicht leisteten, das war eine vor dem Kriege weitverbreitete Empfindung. Wie haben wir vor dem Kriege unter der Leere der Kirchen in unseren Gottesdiensten gelitten! Ja, in bezug auf unsere Provinz (Sachsen) konnte das Urteil ausgesprochen werden, sie sei in bezug auf ländlichen Kirchenbesuch ein großer Friedhof [1]). Insbesondere mußte immer wieder die schmerzliche Erfahrung gemacht werden, daß gerade der Teil der Gemeinde, der auf die Gestaltung des Lebens in Gemeinde und Staat, in den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen den größten Einfluß hat, daß die Männer den Gottesdiensten der Gemeinde beharrlich fernbleiben. Und mehr und mehr war doch die Überzeugung durchgedrungen, daß man die Schuld nicht auf seiten der Kirchenbesucher oder vielmehr derer, die nicht kamen, allein suchen dürfe, sondern daß in der Gestaltung unserer gottesdienstlichen Feiern selber etwas nicht in Ordnung sein müsse, so daß sie keine Anziehungskraft auf das Geschlecht unserer Tage ausüben.

Nun hat der Krieg ja in dieser Beziehung bis zu einem gewissen Grade Wandel geschaffen und uns vor eine neue Lage gestellt. Wir haben wieder volle Gottesdienste (gehabt), und namentlich die Kriegsbetstunden haben vielfach große Anziehungskraft bewiesen. Wir haben wieder Männer in den Gottesdiensten gesehen! Ja, sie haben draußen selbst nach Gottesdiensten verlangt. Sie haben, wo nicht Feldprediger zur Stelle waren, selbst Gottesdienste gehalten. Die Berichte sind bekannt, wie hier und da in Dorfkirchen in Feindesland Feldgraue sich auf die Orgelbank setzten oder ans Harmonium, wie der von ihnen gespielte Choral die Kameraden herbeilockte, die nun eins unserer alten Lieder nach dem andern anstimmten. Und dann trat einer von ihnen vor und las aus dem Neuen Testament oder den Psalmen ein Gotteswort, und mit einem gemeinsamen Gebet schloß die

1) Grape, Der ländliche Gottesdienst als Gemeindefeier, Dessau 1912.



Feier. Oder, wie es Weber in seinen Kriegsskizzen ergreifend einmal schildert: Der aus der Schrift gelesen hat, fängt an Abendmahl auszuteilen mit einem Aluminiumbecher und Brocken Kommißbrotes! Und jeder geht im Innersten erhoben und gestärkt wieder in sein Quartier. Oder ich erinnere daran, wie die Abendmahlsfeiern, deren Teilnehmerzahl im Frieden in beständigem Abnehmen begriffen war, nun nicht nur beim Auszug die Männer der Gemeinde miteinander vereinte, sondern immer wieder draußen und in den Lazaretten daheim die Männer sammelte, und (ich rede hier aus eigener Erfahrung) verhältnismäßig wenig sich ausschließen.

Selbstverständlich ist ein Hauptgrund für diese Erscheinung die veränderte Stimmung der Zeit, insbesondere in der Männerwelt, die größere religiöse Empfänglichkeit, das Erwachen religiöser Gefühle und Bedürfnisse, das die Kriegszeit mit sich gebracht hat. Aber es muß doch auch in diesen Feiern und Andachten etwas gewesen sein, was die Feiern der Friedenszeit nicht hatten, das anzog und wirkte. Und wenn wir nun daran denken, welch ungeheuer wichtige Aufgabe es für die Kirche ist, ja in gewisser Weise eine Lebensfrage für sie, daß es ihr gelingt, wenigstens die Männer zu gewinnen, zu sammeln und festzuhalten, die draußen innerlich angefaßt sind und anders zurückkommen, als sie hinausgezogen sind, — und es sind deren doch eine größere Zahl, als wir je zu hoffen wagten, man urteilt jetzt meines Erachtens vielfach ebenso zu pessimistisch, als man im Anfang zu optimistisch war —, dann ist es doch unsere heilige Pflicht auch die Gottesdienste daheim so zu gestalten, daß sie in ihnen finden, was sie draußen in ihnen gefunden haben.

Was ist es, das diese Feiern den Teilnehmern so anziehend machte und oft unauslöschliche Eindrücke in ihnen hervorrief? Es ist keineswegs immer das Wort des Predigers gewesen. Nicht immer ist es diesem gelungen, die Herzen zu packen und aus der sie umgebenden Wirklichkeit des blutigen Krieges und rauhen Soldatenlebens emporzureißen in eine reinere und schönere Welt. Oft hat es versagt, weil es die Zuhörer zu sehr in der augenblicklich sie umgebenden Umwelt

festhielt und mehr patriotische Ansprache oder soldatische Ermahnung war, als daß es die Stimmen Gottes und der ewigen Welt zu ihnen reden ließ. Die aber sprach zu ihnen in den Liedern, die sie sangen, und den Worten der Schrift, die sie hörten, die die ganze Welt der Jugend, der Heimat, einer reineren und schöneren Wirklichkeit vor ihnen auftauchen ließ. Das ist es, was in erster Linie in diesen Feiern wirkte. So schreibt ein Dresdener Kaufmann an seine Frau [1]): „Ich kann es gar nicht beschreiben, wie eindrucksvoll so ein Gottesdienst hier haußen wirkt. Es ist ein Stück Heimat, die einen auf kurze Zeit umgibt und noch länger nachwirkt, als man es glauben sollte, selbst wenn der Geistliche kein sonderlicher Redner ist." Ganz ähnlich ein anderer, ein unkirchlicher Gebildeter (im „Freien Wort", dem Organ der Freidenker, Frankfurt a. M., Märzheft 1916): „Es ist ein Stück Heimat" (das die Leute in der von ihnen selbst veranstalteten Weihnachtsfeier erleben), „die Massen empfanden ein Stück Weihe und fühlten sich gehoben. Es war mal wie zu Hause Sonntags, als wir noch jung waren. Die dienstliche Feier, die der Divisionspfarrer am Tage darauf abhielt, gefiel ihnen nicht. Er sprach vom heiligen Krieg, von der Liebe zu den Kameraden, der Christenpflicht gegen den Feind. Das verstand sich ihnen von selbst." Und in anderen Feldpostbriefen werden manchmal Töne angeschlagen, wie sie in den Psalmen erlingen, wenn die Sehnsucht nach den schönen Gottesdiensten der Heimat den Sänger übermächtig ergreift (Psalm 42; 84, u. a.).

Ach, daß wir den Feiernden allen unsere Gottesdienste so unvergeßlich, so zum schönsten Stück ihres Jugend- und Heimatbesitzes machen könnten! Viel würde dazu schon beitragen, wenn der gottesdienstliche Raum so anheimelnd wie möglich gestaltet würde, wenn seine ganze Ausgestaltung, die die Feiernden umgebenden Bilder aus der heiligen Geschichte, die Zeugnisse des frommen Sinnes ihrer Vorfahren, die Denkmäler der großen Zeiten der Vergangenheit, in denen auch

1) Gottesbegegnungen im großen Kriege. Leipzig, Ungelenk, Heft 8/9. S. 91.



Glieder ihrer Gemeinde sich bewährt haben, der je nach der Jahres- und Kirchenzeit wechselnde Schmuck des Altars, wenn alles das schon die Gedanken in die höhere Welt hineinhöbe, in der sie heimisch werden sollen. Wie öde, wie kahl und unfreundlich sind doch oft unsere Kirchen und lassen wenig spüren von der Sorgfalt und Liebe, mit der man eine Stätte schmückt, die einem lieb ist! Davon nicht zu reden, daß nicht einmal überall dafür gesorgt ist, daß nicht Schmutz und Häßliches allerart den zur Andacht gestimmten Sinn beleidigt!

Aber etwas anderes ist es noch, das wir aus den mitgeteilten Zeugnissen lernen, etwas über die Bedeutung der Predigt in der gottesdienstlichen Feier und den Unterschied von Predigt und Wort Gottes. Was wir Prediger aus den Kriegserfahrungen für unsere Predigt als solche zu lernen haben — und das ist viel — darüber zu reden ist hier nicht der Ort. Hier kommt die Predigt nur in Betracht als Teil der gottesdienstlichen Feier. In dieser Beziehung ergibt sich aus dem bisher Gesagten schon, daß die gottesdienstliche Feier nicht ausschließlich auf die Predigt gestellt sein darf, daß auch auf evangelischem Boden eine Feier durchaus gottesdienstliche Gemeindefeier sein, ja besonders wirksam sein kann, in der das Wort Gottes nicht erst durch das Medium der Subjektivität des Predigers hindurch der Gemeinde dargeboten wird. Nicht die Predigt, namentlich wenn man dabei an eine kunstvolle rhetorische Leistung denkt, sondern das Wort Gottes ist ein unabkömmlicher Bestandteil eines evangelischen Gottesdienstes. Wir täuschen uns oft darüber. Wir sollten uns aber durch die Erfahrungen der Kriegszeit, die wir nicht nur im Felde machen konnten, darüber belehren lassen. Ich habe z. B. noch nie so gewaltige Menschenmassen in einem Gottesdienst gesehen, wie sie sich zu den schlichten liturgischen und musikalischen Feiern im Magdeburger Dom zusammenfinden. Und gerade bei einer solchen Feier mußte man es erleben, daß ihr die Wirkung auf einen großen Teil der Gemeinde fast völlig genommen wurde, als der Prediger anstatt einer ganz kurzen, den Hauptgedanken der Feier zusammenfassenden Ansprache glaubte eine Predigt von über 1/2 Stunde Länge

halten zu müssen. Es liegt wirklich etwas Wahres in dem Wort des bekannten katholischen Schriftstellers Rud. Hans Bartsch, das ich vor nicht langer Zeit einmal las [1]: „Hier aber gehe ich in Weh und Heimweh in die katholischen Kirchen, nachdem ich in evangelischen so oft erfuhr, wie da die ganze Seele des Gottesdienstes dem Zufall überlassen bleibt, ob ein gottseliger wahrer Mensch auch die Glut des Wortes habe ... Bei uns bleibt es jedem überlassen, sich in all dem von Nüchternen verspotteten Klingklanggloria soviel Ungeheures von seinem Gott herauszusuchen, wie ein armes Menschenherz nur vermag. Das andere, wo er nicht mitkann, schenken wir ihm, verlangens auch nicht. Hier verlangt man das Tiefste, Herrlichste, Höchste auch im Religiösen, soweit die Moral in Frage kommt, und setzt als Verwalter oft einen recht dürren Beamten hin, so daß man bei der Predigt manchmal weghören muß, um bei seinem Gotte bleiben zu können."

Jedenfalls ist es für die erbauliche Gesamtwirkung einer gottesdienstlichen Feier, in deren Mittelpunkt eine Predigt steht, von der allergrößten Bedeutung, daß die Predigt nicht nur wirkliche Fühlung gewinnt mit dem inneren Zustand, der seelischen Verfassung der feiernden Gemeinde, so daß sie ihr gerade in den sie bewegenden Fragen Antwort, in den sie erregenden Spannungen Lösung aus dem Worte Gottes zu bringen weiß, — das sind Fragen der Homiletik, auf die ich hier nicht weiter eingehe —, sondern auch, daß sie die Gemeinde nicht aus der Stimmung herausreißt, in die sie durch Ort und Zeit, Lied und Gebet hineinversetzt ist. Mit anderen Worten, es kann die Forderung nicht sorgfältig genug beachtet werden, die von Liturgikern wie Spitta und Smend immer wieder erhoben und neuerdings von Voß ausführlich begründet und an den einzelnen Teilen des Gottesdienstes durchgeführt worden ist [2], daß jeder Gottesdienst eine liturgische Einheit sein muß. Jedem Gottesdienst muß ein

1) Magdeburger Zeitung, Abendblatt v. 1. 9. 1915.

2) Voß, Der Gottesdienst als liturgische Einheit. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1915. Aber zu beachten dabei Spittas Zurechtstellungen: Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1916, S. 167. 198 ff.

bestimmter Leitgedanke zugrunde liegen. Alle einzelnen Teile müssen auf seiner Grundlage aufeinander eingestimmt sein, so daß ihr Zusammenklang einen einheitlichen nachhaltigen Eindruck in der Seele der Feiernden hinterläßt. Sie müssen in einem innerlich notwendigen, psychologisch begründeten Zusammenhang mit einander stehen, so daß die Feiernden ganz von selbst einem einheitlichen bestimmten Ziel entgegengeführt werden, und die Predigt oder die Ansprache nur die Aufgabe hat, das, was in ihren Seelen im Verlauf der Feier sich regte und wach wurde, vielleicht zunächst nur in unbestimmten Gefühlen, Stimmungen, aufblitzenden Ahnungen, ihnen zum Bewußtsein zu bringen und in bestimmte Überzeugungen, klare Erkenntnisse, ernste Willensentschlüsse zusammenzufassen. Nur dann hat sie ihren Zweck wirklich erreicht.

Aber, wie gesagt, wir können die Predigt nicht als einen in jedem Fall unabkömmlichen Teil jeder gottesdienstlichen Feier anerkennen, wenn nur das Wort Gottes in Form der Schriftvorlesung in ausgiebiger Weise in ihr zur Geltung kommt. Hat nicht die Kriegszeit uns gezeigt, wie wir in der Bibel einen unerschöpflichen Reichtum an Worten und Abschnitten haben, die in sich verständlich und wie für die Gegenwart geschrieben und gesprochen, unmittelbar der Gemeinde zur Erbauung, zur Mahnung, zur Weisung, zum Trost, zur Belehrung dargeboten werden können, wenn ihre Aufnahme in der rechten Weise durch Gebet und Lied vorbereitet und sichergestellt wird, während unser Wort nur zu häufig dazu dient, ihre eigentümliche Kraft und Schönheit zu verwischen und ihre Wirkung abzuschwächen?

Die rechte Einsicht in das Wesen des Gottesdienstes als gottesdienstlicher Gemeindefeier, wie sie im Felde wieder so manches Mal spontan aus dem Bedürfnis der Anbetung und Erbauung wie in der Urchristenheit in schlichtesten Formen sich entfaltete, sie muß uns dazu führen anstatt der stereotypen Form des Predigtgottesdienstes der Gemeinde eine viel größere Mannigfaltigkeit gottesdienstlicher Feiern darzubieten: neben dem gewöhnlichen sogenannten Hauptgottesdienst besonders gestaltete Gottesdienste bei

den verschiedenen vaterländischen und kirchlichen Feiern, im Freien, an Ausflugsorten, bei Übungen der Jugendwehr, liturgische Andachten, Betstunden, Bibelstunden, musikalische Feiern usf. So allein kommen wir auch aus der Predigtnot des Pfarrers heraus, die Wurster kürzlich in seinem sehr beachtenswerten Aufsatz in der Monatsschrift für Pastoraltheologie (1916, S. 206 ff.) so eindrucksvoll geschildert hat. Voraussetzung dafür ist freilich, daß unsere Gemeinden selber viel mehr diese Einsicht gewinnen und ihre Anschauung vom Wesen und der Bedeutung des öffentlichen Gottesdienstes von Grund aus ändern, daß man ihn nicht besucht um irgend eines Kanzelredners willen, von dem man eine „schöne Predigt" erwartet, sondern daß die Gemeinde zusammenkommt, wie Luther es so schön gesagt hat, „daß unser lieber Herr selber mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang". Voraussetzung dafür ist weiter, daß die Gemeinde dementsprechend in viel höherem Maße, als sie es jetzt gewöhnt ist, zur selbsttätigen, selbständigen Beteiligung am Gottesdienst herangezogen, ihr wenigstens durch sorgfältigste Durcharbeitung des liturgischen Teils die Möglichkeit dazu geboten wird. „Die heilige Verantwortlichkeit eines jeden für den gesegneten Verlauf des Gottesdienstes muß wieder geweckt werden; sie zu wecken und wirken muß Bewegung und Ziel aller liturgischen Arbeit sein" [1]).

Aber gerade hierfür wird, wenn je, so jetzt in weiterem Maß Verständnis und Willigkeit vorausgesetzt werden dürfen bei denen, die im Feld an den aus ihrem eigenen Bedürfnis herausgewachsenen und mit den eigenen primitiven Mitteln bestrittenen Feiern ihre Freude gehabt, und auch bei denen, die in den Kriegsgottesdiensten daheim und namentlich in den Kriegsbetstunden (— falls der Pfarrer nicht etwa wieder Predigtgottesdienste aus ihnen gemacht oder mit ihnen den Zuhörern die Kriegszeitung ersetzt hat —) die besondere erbauliche Kraft eines einheitlich mit reicher Benutzung von Schriftwort und Kirchenlied aufgebauten Gottesdienstes kennen ge-

1) Brandt in der Kirchl. Rundschau für die ev. Gemeinden Rheinlands und Westfalens 1915 Nr. 13.

lernt haben. Hier wie dort hatten die Feiernden nicht das Gefühl, daß sie so zu sagen nur Objekte der Bearbeitung durch den beamteten Diener der Kirche waren, sondern wirklich selbst Träger des gottesdienstlichen Tuns, selbständig handelnde Persönlichkeiten. Sie waren es, die den Gottesdienst hielten, beteten, sangen. Ihre Nöte und Sorgen, Klagen und Bitten, Freuden und Hoffnungen waren es, die sie vor Gott bringen durften. Was sie sangen und beteten, kam unmittelbar aus ihrem Herzen und war in eine ihnen verständliche Sprache, die Sprache des gegenwärtigen Lebens und Erlebens gekleidet.

Damit berühren wir einen besonders wichtigen Punkt, wenn wir nach den Lehren der Kriegszeit für die liturgische Gestaltung unserer Gottesdienste fragen: Die gottesdienstlichen Feiern müssen nicht nur mannigfaltiger und abwechslungsreicher sein und der eigenen Tätigkeit der Feiernden mehr Raum lassen, sie müssen vor allem auch ihrem unmittelbaren Verständnis zugänglicher, einfacher, volkstümlicher sein, müssen mehr dem gegenwärtigen Bedürfen und Empfinden der Gemeinde gerecht werden und mit dem wirklichen Leben in innerster Verbindung stehen. Daß unsere gegenwärtigen liturgischen Formen und Formulare in dieser Beziehung es an sich fehlen lassen, war ja schon vor dem Krieg eine vielfach erhobene Klage, die sich bereits zu dem Verlangen nach einer Agendenreform verdichtet hatte. Das ist aber durch den Krieg noch viel weiteren Kreisen zum Bewußtsein gekommen. Darüber kann niemand im Zweifel sein, der einmal in den ihm zugänglichen Kreisen urteilsfähiger Leute sich umhört und genaueren Einblick nimmt in die Literatur auf diesem Gebiet. Erstaunlich groß ist die Zahl der Stimmen aus den verschiedensten Lagern, die alle in derselben Weise sich äußern. Ich übergehe, was vor dem Kriege in dieser Beziehung gesagt worden ist[1]. Ich möchte nur

---

1) Hier kommen in Betracht vor allem Jul. Smend, Unser Gottesdienst als Gemeindefeier, Vortrag auf der 2. Konferenz für evang. Gemeindearbeit; Verhandlungen der 1. u. 2. Konferenz. Leipzig, Hinrichs 1911, S. 62 f. — Ders., Neue Beiträge zur Reform unserer Agenden; Studien zur

einige besonders beachtenswerte Äußerungen aus der Kriegszeit selbst anführen und zwar von solchen, denen niemand Verständnis für kirchliche Dinge und ein Herz für die Kirche wird abstreiten können.

Vom Interesse der seelsorgerlichen Wirkung der Gottesdienste geleitet, urteilt z. B. Generalsuperintendent D. Blau [1]): „Unsere Gottesdienstform ist ein kirchliches Kunstgebilde und hat als solches ihre hohen Schönheiten und tiefen Wahrheiten, — aber das Gros der Gemeinde versteht und empfindet sie nicht; für die meisten ist die Liturgie eine unverstandene Reihenfolge von ihnen nichts sagenden Formen und Formeln ... ihr Gedankenfortschritt ist zu kompliziert, ihre Sprache zu archaistisch, ihr Gedankeninhalt dem religiösen Bedürfnis der meisten zu fernliegend, ihre sonntägliche Wiederholung in denselben Formen zu ermüdend und abstumpfend". Von religionspsychologischen Gesichtspunkten aus fragt Professor D. Bachmann [2]) auf Grund der Erwägung, daß die Ordnung des Gottesdienstes dem folgerechten psychologischen Ablauf einer Reihe seelischer Geschehnisse entsprechen müsse, in denen sich die Gemeinschaft der Gemeinde mit Gott vollzieht, ob die psychologische Reihe der wesentlichen Akte des Gottesdienstes wirklich so unabänderlich sei, daß das gegenwärtige Schema das allein mögliche sei. Vielfach werde die Vermittlung zwischen dem, was die Kirchenbesucher zunächst beschäftigt und dem von der Liturgie allein ins Auge gefaßten speziellen Bereich des inneren Lebens vermißt. Viele Inhalte unserer Gemeinschaft mit Gott würden nicht in den Kreis der Lebensbewegungen einbezogen, denen die Liturgie mit ihren feierlichen Formen zum Ausdruck und zur Pflege verhelfen will.

---

prakt. Theol. VI, 3. Gießen 1913. — Joh. Bauer, Die Agendenreform der Gegenwart. Tübingen 1911. — Grape, Der ländliche Gottesdienst als Gemeindefeier. Dessau 1912. — K. v. Greyerz, Laienwünsche für die schweizerisch-reformierte Landeskirche, 1912. — Fr. Bell, Laienwünsche an die ev. Kirche. Hannover 1914. — v. d. Goltz, Zur Agendenreform. 7 Aufsätze in Deutsch-Evangelisch (v. Kahl u. Schian). 1914.

1) Kriegsaufgaben der Seelsorge. Hamburg 1915, S. 68 f.

2) Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1915, S. 441 ff. 462 ff.

Vom Standpunkt der heimatlichen und volkstümlichen Gestaltung des kirchlichen Lebens schreibt v. Lüpke, der Herausgeber der Dorfkirche [1]): „Wir müssen Formen suchen, in denen unser Volk seinem eigensten inneren Leben Ausdruck geben kann, volkstümliche Gestaltungen mit mehr Gemeindebeteiligung, mehr Mannigfaltigkeit, mehr Handlung, mehr Eingehen auf die großen Volksgüter und seelischen Bedürfnisse."

Der Vorsitzende der Gemeindekonferenz, D. Stock verlangt: Die Liturgie muß volkstümlicher, abwechslungsreicher sein, nicht immer dasselbe lange ermüdende Schema haben [2]) und ebenso, um auch eine Stimme aus den Gemeinschaftskreisen zu Wort kommen zu lassen, eine Gräfin H. aus der Provinz Sachsen [3]): Der liturgische Teil der Gottesdienste müsse mehr Abwechslung haben und ihm mehr Liebe gewidmet werden. Er sei keineswegs etwas Nebensächliches. Wenn man ins Haus des Herrn gehe, wolle man selbst das Herz zu ihm erheben, nicht nur eine Predigt anhören. Es sei aber ermüdend, etwas Abgeleiertes und Totes, wenn immer wieder dieselben Worte hergesungen würden. Die Kirche müsse lebendige Formen bieten, daß sie Wahrheit seien im Munde der Gemeinde.

Das ist also der immer wiederkehrende Grundton in diesen Stimmen, denen sich leicht zahlreiche andere anfügen ließen: Die Liturgie ist der Gemeinde etwas Fremdes, Unverstandenes, zu starr und unpersönlich, zu formelhaft und unlebendig! Ich habe den Eindruck, daß die Kirche sich einer großen Versäumnis schuldig machen würde, wenn sie solche Stimmen ungehört verhallen ließe, wenn sie nicht den gegenwärtigen Zeitpunkt benutzte, um auf das sorgfältigste zu prüfen, ob ihre gottesdienstlichen Ordnungen auch wirklich in allen Stücken geeignet sind, dem Anbetungstrieb und dem inneren Erleben der Gemeinde der Gegen-

1) Dorfkirche 1916, S. 143.

2) Kriegsaufgaben kirchlicher Arbeit. Evangel. Kirchenblatt für Schlesien 1915, S. 426.

3) Auf der Warte 1916, Nr. 19, S. 11f.

wart in ihren gottesdienstlichen Feiern zu lebendigem und kräftigem Ausdruck zu verhelfen.

Falls es sich herausstellte, daß sie das nicht mehr tun, dürfte die Kirche nicht davor zurückscheuen, in ihren Gottesdiensten neue Formen zuzulassen oder selbst der Gemeinde darzubieten, die das besser leisten. Denn keine liturgische Form kann als solche unantastbare göttliche Autorität für sich in Anspruch nehmen. Sie hat nur so lange ein Recht, als sie wirklich dem Zweck des Gottesdienstes, der Erbauung, dient und der Zustimmung und des Verständnisses der gläubigen Gemeinde sicher sein darf. Mit allem Nachdruck haben es bekanntlich Luther und die Bekenntnisschriften (conf. Aug. art. VII, XIV, form. conc. sol. decl. X) immer wieder betont, daß aus den äußeren Ordnungen und Zeremonien kein die Gewissen verstrickendes Gesetz gemacht werden dürfe.

Aber freilich jedermann, d. h. jeder, der die Geschichte der Kirche kennt und von den Lebensbedingungen kirchlicher Gemeinschaft und den Entstehungsgesetzen des Kultus etwas weiß, weiß auch, daß wir uns hier auf einem der schwierigsten und heikelsten Gebiete bewegen. Auch Luther hat nicht der Willkür des einzelnen Pfarrers das Wort reden oder, was vielfach auf dasselbe herauskommt, die Einzelgemeinde für autonom erklären wollen. Gerade „weil an dieser äußerlichen Ordnung nichts gelegen ist unseres Gewissens halber vor Gott“, sagt er in der deutschen Messe, „sollen wir in Liebe darnach trachten, daß wir einerlei gesinnt seien“. Wenn die Einzelgemeinde in ihren Gottesdiensten sich fühlen soll und will als ein Glied nicht nur der landeskirchlichen Gemeinschaft, der sie angehört, sondern auch der Gemeinde der Gläubigen, die in ihr zur Erscheinung kommt, so wird sie weder auf eine einheitliche, mit den übrigen Gemeinden der landeskirchlichen Gemeinschaft zusammenstimmende Ordnung ihrer Gottesdienste verzichten dürfen, noch darauf, daß in ihnen die Stimmen dieser großen Gemeinde Christi aller Zeiten und Orte zu Gehör kommen und immer wieder das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu ihr wachrufen. Und man wird zunächst verlangen müssen, daß, wer sich zur christlichen Gemeinde rechnet, erst einmal in die bewährten Grundformen des gottesdienstlichen Lebens



der Gemeinschaft sich wirklich einzuleben versucht, ehe er darangeht sie umzustoßen oder zu bessern. Neue liturgische Formen können nicht willkürlich gemacht werden, sondern müssen aus der lebendigen Entwicklung des inneren religiösen Lebens der Gemeinschaft selber herauswachsen. Sie können ihr nicht von außen her aufgezwungen werden, am wenigsten von solchen, die den Nachweis ihrer inneren Zugehörigkeit zur Gemeinde noch in keiner Weise erbracht haben [1]), wie es von so manchen Kritikern des gottesdienstlichen Lebens gilt. Sie haben alles Mögliche an ihm auszusetzen und geben alle möglichen guten Ratschläge zu seiner Besserung, beteiligen sich persönlich aber so gut wie gar nicht an ihm und haben auch gar nicht ernsthaft die Absicht es in Zukunft zu tun. Meist hegen sie ungemessene Bewunderung für den „stimmungsvollen" katholischen Gottesdienst und stellen ihn als Vorbild für den evangelischen hin, kennen aber den letzteren kaum, oder haben sich doch nie die Mühe genommen in sein eigentliches Wesen, in die Geschichte und gegenwärtigen Bedingungen des gottesdienstlichen Lebens wirklich einzudringen.

Den oft so ungestümen Forderungen, im Gottesdienst mehr die Gegenwart, das subjektive Empfinden und Bedürfen des einzelnen zu seinem Recht kommen zu lassen, steht das ebenso unveräußerliche Recht der Gemeinschaft, der objektiven Grundlagen ihres Daseins gegenüber, ja steht hier, wo es sich um eine Betätigung der Gemeinschaft handelt, in erster Linie. Die ständigen Formen des Gottesdienstes sind nicht dazu da, ein Sprachrohr rein subjektiver Meinungen und Ansichten, privater Stimmungen und Erlebnisse des einzelnen Pastors zu bilden, sollen auch nicht das Unfertige, Zerfahrene und Wechselnde der jeweiligen kirchlichen Lage abspiegeln [2]), sondern das Bleibende und für alle, welches Standes, Geschlechtes, Bildungsgrades sie auch seien, gemeinsam Gültige, was alle irgendwie empfinden und erleben, bekennen und zum Gegenstand der Fürbitte machen können, das soll in ihnen zum Ausdruck kommen. „Einen Ausdruck aber zu

1) Vgl. v. d. Goltz, Deutsch-Evangelisch 14, 409.

2) Vgl. Kleinert, Der preuß. Agendenentwurf. Stud. u. Krit. 1894, S. 110.

schaffen, der tausenden gemeinsame Sprache geben soll, dazu ist nicht jedermann imstande. Das ist vielmehr das Wesen höchster Künstlerschaft, die hier mit innigster Frömmigkeit und elementarstem Volksgefühl verbunden sein muß und auch mit größter Nüchternheit" [1]). Ganz von selbst werden wir daher, was die Formen und Elemente des Kultus betrifft, immer wieder an die klassischen Zeiten des Glaubenslebens der Kirche gewiesen, an das, was durch den gesegneten Gebrauch durch Jahrhunderte hindurch bereits die Probe des Kultusmäßigen bestanden hat, selbstverständlich soweit es im Gedankengehalt auch dem gegenwärtigen Verständnis zugänglich ist und im sprachlichen Ausdruck unserem Sprachgefühl und dem geläuterten Geschmack unserer Zeit keine Anstöße bereitet.

So meine ich nun, daß wir aus den angeführten Gründen an einen völligen Neubau unserer Gottesdienstordnung vorderhand nicht denken können und deshalb zunächst werden versuchen müssen dem viel beklagten Mangel unserer Liturgie, daß sie zu starr, zu unlebendig, zu schematisch sei, innerhalb ihrer Grundformen abzuhelfen. Vor allem, worauf ich bereits hingewiesen habe: Wir haben doch schon jetzt die Möglichkeit neben der gewöhnlichen Form des Sonntagsgottesdienstes gottesdienstliche Feiern der verschiedensten Art zu veranstalten. Wir sollten nur von dieser Möglichkeit den ausgiebigsten Gebrauch machen. An Mustern und Anleitungen hierzu fehlt es ja nicht. Ich nenne hier nur Smends Kirchenbuch, Köhlers musikalische Agende für die Nebengottesdienste in liturgisch bereicherter Form, Spittas Entwürfe für liturgische Andachten [2]), die Denkschriften des evangelischen Kirchengesangvereins für Deutschland. Aber die Arbeit, die die Kirchengesangvereine und einzelne Liturgiker auf diesem Gebiet seit Jahren unermüdlich getan haben, scheint für

---

1) v. Lüpke, Dorfkirche 16, 143.

2) Aus der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, auf die, wie auf die Siona, hier auch hingewiesen sei.

manche Geistliche und Kirchenmusiker noch immer so gut wie gar nicht vorhanden zu sein. Ich finde es unverantwortlich, wenn Festgottesdienste der äußeren oder inneren Mission, des Gustav-Adolf-Vereins, des Evangelischen Bundes usw. immer wieder in der stereotypen Form des sonntäglichen Hauptgottesdienstes verlaufen, oder wenn z. B. bei der großen Hallischen Missionskonferenz zu den unzähligen, vielfach auch durchaus predigtartigen Vorträgen und Ansprachen, die man zu hören bekommt, im Eröffnungsgottesdienst noch ein Vortrag von der Kanzel hinzutritt, ohne auch nur den Versuch, die großen Taten Gottes und Aufgaben der Menschen auf dem Gebiet der Heidenmission in reicherem Wechsel von Schriftwort, Gesang und Liedern in höherem Chor der Gemeinde eindrücklich zu machen.

Und unser sonntäglicher Vormittagsgottesdienst? Ist er wirklich ein so unverständliches, kompliziertes Gebilde, wie auch Blau meint? Ist es wirklich so schwer sich in ihn hineinzufinden, ihn innerlich mitzuerleben, wenn nur der Geistliche selbst, — nachdem er ihn innerhalb der gegebenen Formen aufs sorgfältigste zusammengestellt, durchdacht und durchlebt hat —, nun auch im liturgischen Vortrag seine Pflicht erfüllt, wenn er vor allem unermüdlich daran arbeitet, ihn dem Verständnis der Gemeinde — schon im Jugend- und Konfirmandenunterricht — wirklich nahezubringen? Ich halte seinen Aufbau für innerlich psychologisch wohlbegründet, da er in der Tat einen Prozeß darstellt, wie er sich unter normalen Verhältnissen — und für solche können solche Formen gemeinschaftlicher Feier doch nur zugeschnitten sein — in der Seele des frommen Christen, der in der Gemeinschaft mit anderen Frommen das Angesicht Gottes sucht und aus seinem Worte sich erbauen will, immer irgendwie vollziehen wird. Ich glaube, daß er auch dem religiösen Empfinden und Erleben der Gegenwart, soweit es wirklich evangelisch-christlich ist, wohl zum Ausdruck dienen kann. Das im einzelnen zu begründen, würde hier zu weit führen. Aber es ist vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, daß mir hierbei nicht die vielfach in Lehrbüchern angeführte Teilung des Gottesdienstes in Anfangsliturgie, Predigt, Schlußliturgie vor-

schwebt [1]), sondern daß sich mir sein Aufbau so darstellt: In dem Eingangsteil (Eingangslied, Eingangsspruch, Sündenbekenntnis, Gnadenzusicherung) konstituiert sich die Gemeinde, um in dem Hauptteil (dem Wortteil: Gruß, Kollekte, Schriftlesung, Glaubensbekenntnis, Hauptlied, Predigt, Predigtlied) entgegenzunehmen, was Gott in dieser Feier ihr aus seinem Worte darzureichen hat, und dann in dem Schlußteil auf Grund dessen in Dank und Bitte und Fürbitte ihm vorzutragen, was sie in dieser Stunde Besonderes auf dem Herzen hat.

Störend ist in diesem Aufbau, darüber kann meines Erachtens von rein liturgischen Gesichtspunkten aus kein Zweifel sein, das Auftreten des Glaubensbekenntnisses an der jetzigen Stelle und in der jetzigen Form des Vortrages. Wenn in ihm das Bekenntnis der Gemeinde zu den großen Heilstaten Gottes zum Ausdruck kommen soll, auf Grund deren sie sich in gottesdienstlicher Feier zu gemeinsamer Anbetung und Erbauung zusammenfindet, dann sollte es vielmehr an den Schluß des Eingangsteils gerückt und ihm die Form gegeben werden, in der auch sonst die Gemeinde den Inhalt ihres gemeinsamen Lebens zum Ausdruck bringt, die Form gemeinsamen Gesanges, des Glaubensliedes [2]). Denn das Lied ist das Chorgebet der Gemeinde (Köstlin). Und auch das entspricht weder wirklich evangelischen Grundsätzen noch der Wirklichkeit des gegenwärtigen gottesdienstlichen Lebens, daß in der Agende der eben geschilderte Gottesdienst eigentlich als unvollständig erscheint ohne hinzutretende Abendmahlsfeier. Insonderheit auch im Interesse der letzteren, die als selbständige Feier gerade in der Kriegszeit wieder vielfach zu Ehren gekommen ist, ist es dringend geboten, daß beide Arten des Gottesdienstes, die jede für sich ein Ganzes darstellen, einen „vollständigen" Gottesdienst, auch als wirklich selb-

---

1) Sie legt auch Jul. Boehmer noch zugrunde bei seiner sonst tief eindringenden „Ordnung des lutherischen Hauptgottesdienstes". Studierstube 1913, S. 370ff.

2) Auch Boehmer a. a. O. S. 390 wünscht die Versetzung an den Eingang (an Stelle des Gloria patri).

ständige Gemeindefeiern, wie in der ältesten Christenheit, gehalten und ausgebaut werden.

Jedenfalls läßt sich die vorher aufgestellte Grundforderung für jeden Gottesdienst, daß er ein einheitliches, innerlich zusammenhängendes, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Ganze sein müsse, auch in den liturgischen Formen unseres jetzigen sonntäglichen Vormittagsgottesdienstes wohl erfüllen, allerdings unter einer doppelten Voraussetzung: einmal, daß durch die Agende für alle einzelnen Stücke eine größere Mannigfaltigkeit von Formularen dargeboten wird, die den verschiedenen Bedürfnissen, Stimmungen und Erfordernissen der Kirchenzeit und des Gemeindelebens Rechnung tragen [1]), und dann, daß die Benutzung der Perikopenordnung nicht als ein in keinem Fall undurchbrechbares Gesetz gilt. Es fragt sich, was in diesem Fall den Vorrang verdient: die Erfüllung der hier aufgestellten Grundforderung oder die unbedingte Bindung an die einmal geltende kirchliche Ordnung? Ich stehe nicht an zu erklären, daß, da doch die Agende des Gottesdienstes wegen da ist und nicht der Gottesdienst der Agende wegen, daß in solchem Fall — also wo es sich um rein liturgische Gesichtspunkte handelt —, um den Zweck des Gottesdienstes, die Erbauung der Gemeinde nicht zu verfehlen, eine Abweichung von der einmal vorgeschriebenen Ordnung nicht ausgeschlossen sein dürfte. Wir sind ja ohnehin gerade in der preußischen Landeskirche in die Gefahr geraten, daß, während in anderen, manchem vielleicht viel wichtiger erscheinenden Dingen eine kaum noch zu überbietende Freiheit herrscht, aus der Agende ein starres Gesetz gemacht wird, das in buchstäblicher Weise gehandhabt wird [2]).

Von schrankenloser Freiheit soll und darf auf diesem Gebiet

1) Auch für das Sündenbekenntnis, das in der stereotypen Form des Beichtbekenntnisses besonders leicht zu mechanischem Lippenwerk wird. — Übrigens ist der Reichtum unserer Agende an verschiedenen Formularen auch jetzt schon größer, als er bei der unglücklichen Praxis der Einlageblätter erscheint. Wenn nur die Geistlichen ihn sich wirklich zunutze machten!

2) Vgl. hierzu namentlich Smend, Neue Beiträge S. 6 ff.

nach dem früher grundsätzlich Bemerkten keine Rede sein. Aber eine größere Beweglichkeit innerhalb der feststehenden und festzuhaltenden Grundformen des Gottesdienstes und bei Wahrung seines Bekenntnischarakters muß erstrebt werden, damit unsere gottesdienstlichen Feiern die Fühlung mit der Gegenwart und den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen der einzelnen Gemeinden auch in der Zukunft behalten, wie sie sie in der Kriegszeit gehabt haben. Wenn z. B. ein Feldgeistlicher berichtet [1]), wie er in seinen Gottesdiensten, da er bei dem Zusammenströmen von Angehörigen der verschiedensten Landeskirchen nicht eine bestimmte Liturgie habe zugrunde legen können, an Stelle der altkirchlichen Responsorien nach Bußbekenntnis und Gnadenspruch entsprechende Liederverse habe singen lassen, — sollte das nicht auch in Friedenszeiten öfter geschehen dürfen, um jene altehrwürdigen Stimmen der Vorzeit, die wir nicht gern aus den Gottesdiensten möchten verschwinden lassen, doch nicht zu stereotypen Formeln werden zu lassen, die mechanisch abgesungen werden [2]). Und ebenso: Was die Kirche im Kriege (und auch schon vor dem Kriege!) hat geschehen lassen und hat geschehen lassen müssen, das sollte sie auch grundsätzlich zugestehen, daß da, wo ihr Bekenntnischarakter nicht berührt wird, dem Geistlichen unverwehrt bleiben müsse, in besonderen Fällen die von der Agende dargebotenen Gebetsformulare durch eigene zu ersetzen oder doch so zu verändern, wie es die augenblicklichen Erfordernisse der Zeit und des Gemeindelebens verlangen, wie wir es z. B. bei dem feierlichen Gottesdienst anläßlich der Kriegstagung der Generalsynode im Berliner Dom erlebten, wo der erste Geistliche der Landeskirche ein Fürbittengebet aus der Agende vortrug, das ein freier inniger Gebetserguß war, der in den Rahmen des sogenannten Kirchengebets des Chrysostomus eingefügt war. Ob gerade dieses Gebet sich dazu eignet, ist freilich noch die Frage, obgleich auch Ficker auf die Bitte Spittas eine Umgestaltung desselben für die

1) Reichsbote 1915 Nr. 126 (Unterhaltungsbeilage).

2) Vgl. Kürschner in Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1915, S. 295.

Kriegszeit dargeboten hat [1]. Aber wohl keiner ist unter uns, der sich nicht in ähnlicher Weise schuldig gemacht hat, *wenn* es eine Schuld ist, wenn ein Geistlicher, um seiner Gemeinde die gottesdienstliche Feier wirklich zu einer Stunde der Erbauung und Erhebung, Tröstung und Kräftigung werden zu lassen, wie *sie* sie braucht, sich der Pflicht nicht entzieht, wie in seiner Predigt so auch in den liturgischen Stücken des Gottesdienstes das gegenwärtige Bedürfen und Erleben der Gemeinde zu berücksichtigen.

Freilich ist hierbei viel Takt und liturgische Bildung vonnöten, die nicht jeder ohne weiteres hat [2]. *Darum dürfte von dieser Erlaubnis nur mit größter Vorsicht Gebrauch gemacht werden und unter sorgfältigster Vorbereitung und Benutzung guter Muster.* Als solche können z. B. die Gebete der viel benutzten Arper-Zillessenschen Kriegsagende nicht durchweg anerkannt werden, weil ihnen doch vielfach die Gedrungenheit, Feierlichkeit und Würde fehlt, die man von dem Gebet in gottesdienstlicher Gemeindefeier verlangen muß — ohne daß sie auf der anderen Seite ins Steife, Formelhafte, Altertümliche verfallen dürfen —, weil sie zu oft in dem zu leicht geschürzten Kleid der Alltagssprache sich bewegen, auch mitunter, wie man nicht mit Unrecht gesagt hat [3], einen schulmeisterlichen Ton anschlagen, d. h. dem lieben Gott lang und breit Dinge auseinandersetzen oder vorerzählen, die doch nur für die Kenntnis und Belehrung der Gemeinde berechnet sind.

Nach alledem lehrt uns der Krieg, daß mindestens eine Durchsicht und Besserung der Agende in bezug auf den Aufbau und die Sprache ihrer Gebete, sowie eine erhebliche Bereicherung ihrer Formulare nicht länger hinausgeschoben werden darf, schon um der Willkür und den Entgleisungen der Geistlichen vorzubeugen, die,

---

1) Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchliche Kunst 1915, S. 218.

2) Vgl. gegenüber dem Optimismus von *Voß* a. a. O. S. 22f. *Spitta*, Monatsschr. 1916, S. 166: „Ich bekenne aus hundertfacher Erfahrung: man kann nicht leicht zu wenig vom gottesdienstlichen Geschmack und Takt der Leiter unserer Gottesdienste erwarten."

3) *Brandt* a. a. O.

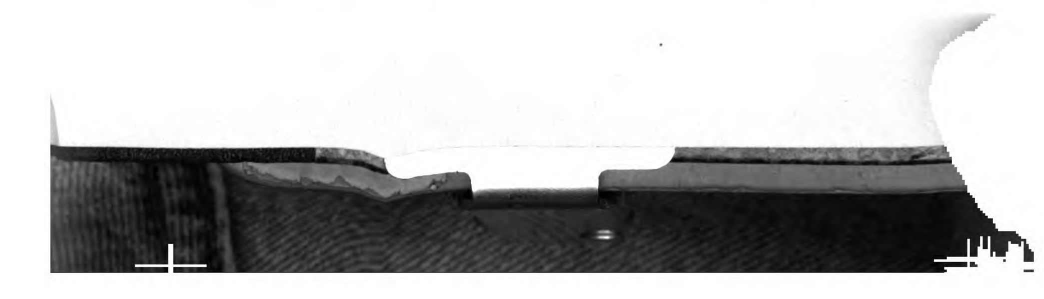
liturgisch nicht genügend vorgebildet, doch bei der jetzigen Lage der Dinge um der Gemeinde willen sich innerlich gezwungen fühlen vom Wortlaut der Agende abzuweichen, oder, weil die Auswahl ihrer Formulare zu gering ist, andere heranzuziehen.

Ich bin am Ende. Ich gehe auf Einzelvorschläge, die sonst noch gemacht worden sind, um die Anziehungskraft unserer Gottesdienste zu erhöhen und eine stärkere Mitwirkung der Gemeinde an ihnen zu erzielen, nicht näher ein, so wenn neuerdings eine dramatische Gestaltung der Gottesdienste für besondere Sonn- und Festtage verlangt wird, d. h. eine Ersetzung der Gottesdienste an diesen Tagen durch kirchliche Festspiele, weiter eine Mitwirkung der Ältesten in den Gottesdiensten, womöglich in Gewändern mit liturgischen Farben (ihnen sollen zwei von den regelmäßig zu bringenden drei Schriftvorlesungen übertragen werden, feierliches Anzünden der Lichter vorher, sowie beim Abendmahl und bei der Tauffeier) [1]), oder wenn gewünscht wird, daß in unsern Gottesdiensten mehr Gelegenheit zur Selbstprüfung und stillem Gebet geboten werden möchte, damit sie mehr dem „Recht des einzelnen auf Einsamkeit" auch im Gottesdienste, wie es im katholischen Gottesdienst geschieht, Rechnung tragen, zu dem Zweck etwa Ausdehnung der Vor- und Nachspiele auf der Orgel, kein Wegfall der Zwischenspiele usf. [2]). Immer wieder tritt dabei die Neigung hervor, Einrichtungen und Übungen des katholischen Gottesdienstes,

---

1) Bettac, Unsere Gottesdienste. Ein Dorfkirchenbeitrag zur Agendenreform. Berlin, Deutsche Landbuchhandlung, 1915. Ob das von ihm S. 32ff. in hauptsächlichem Anschluß an Löhe für einen Abendmahlsgottesdienst (wie er an jedem ersten Sonntag des Monats zu halten wäre) dargebotene Schema wirklich dem lebendigen Volksgefühl der Gegenwart entspricht und helfen wird die Dorfkirche zum Mittelpunkt des Dorflebens zu machen, erscheint mir doch zweifelhaft.

2) Die ausführliche Erörterung dieses Gegenstandes (Stillgebet, Anbetung, Selbstprüfung im Gottesdienst) im Ev. Kirchenblatt für Schlesien 1915 u. 1916 hat manches Interessante zutage gefördert in Rede und Gegenrede (auch von Laien), so das Muster einer Gottesdienstordnung, die Selbstprüfung und Anbetung ermöglicht, von Richter, dort 1916, 64f., einer Beicht- und Abendmahlsfeier, von Prüfer, ebenda S. 246f. Das Ergebnis steht aber schließlich doch kaum, mit der aufgewendeten Mühe im Einklang.



dem man die größere Anziehungskraft auf die Gemeinde neidet, auf den evangelischen Gottesdienst zu übertragen [1]). Man vergißt dabei aber die grundsätzliche Verschiedenheit, die sowohl in der Auffassung des Wesens des Gottesdienstes auf beiden Seiten besteht wie in den inneren Beweggründen, die das Gemeindeglied hier und dort zur Teilnahme an ihn veranlassen oder doch veranlassen sollen. Nicht durch Aufflicken von Stücken fremden Gewandes wird das Kleid unseres Gottesdienstes der evangelischen Gemeinde ansehnlich und lieb werden. Sie muß es sich aus ihrem Eigenen heraus schaffen. Wo in einer Gemeinde das innere Leben kräftig sich regt, und sie lebendige Erfahrung gemacht hat von den Wundern Gottes, die er in seiner Macht und Gnade an uns und den Völkern immer aufs neue tut, da wird sie sich innerlich gedrungen fühlen, dem Herrn ein neues Lied zu singen (Ps. 98) und ihr inneres Leben auszuströmen in gottesdienstlichen Feiern, die wahrhaft Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sind. An uns als Dienern der Gemeinde ist es, durch sorgfältigste Schulung und eifrige Arbeit auf liturgischem Gebiet uns bereit zu halten und immer fähiger zu machen, ihr hierbei in der rechten Weise zu dienen.

1) Vgl. Bettac a. a. O. S. 24, Ev. Kirchenblatt f. Schlesien 1915, 366. 394; 1916, 180, 245.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das Wort Jesu vom Auge.

Von

Lic. **Fiebig** in Gotha.

Eines der rätselhaftesten Worte Jesu ist folgendes: Matth. 6, 22. 23:

> [22] Der Leuchter des Leibes ist das Auge.
> Wenn also dein Auge einfältig ist,
> wird dein ganzer Leib licht sein;
> [23] Wenn aber dein Auge böse ist,
> wird dein ganzer Leib finster sein;
> wenn also das Licht in dir Finsternis ist,
> wie groß [ist dann] die Finsternis!

Lukas 11 ist dasselbe Wort Jesu überliefert, und zwar in anderem Zusammenhang als bei Matthäus; denn es schließt sich dort an das Wort von „dem Leuchter" an, „den man nicht ins Verborgene setzt" [1]), auch lautet es bei Lukas etwas anders, nämlich:

> [34] Der Leuchter des Leibes ist dein Auge. [2])

---

1) Bei Lukas liegt sichtlich Stichwortdisposition vor.

2) Merx, Die 4 kanonischen Evangelien, 1897 (Textband), S. 139, liest: „Denn die Leuchte des Leibes ist das Auge."

Wenn dein Auge einfältig [1]) ist,
ist auch dein ganzer Leib licht;
wenn es aber böse [2]) ist,
[ist] auch dein Leib finster.
[35] Achte also darauf, daß nicht das Licht in dir Finsternis ist. [3])
[36] Wenn also dein Leib ganz licht ist, nicht enthaltend irgend ein finsteres Stück,
wird er ganz licht sein, wie wenn der [brennende] Leuchter durch den Lichtstrahl dich erleuchtet. [4])

Ich übersetze die beiden Stellen nach Nestles Text (Stuttgart 1901). Auf die Varianten zu Luk. 11, 36, wie sie z. B. Merx bietet, möchte ich hier der Kürze wegen nicht eingehen. Es genüge, den Text des Syrsin angeführt zu haben.

Was bedeutet dieses Wort Jesu?

Halten wir uns zunächst an den Text des Matthäus. Gewöhnlich faßt man diesen Text so auf, als wenn folgendes dastünde (kleine Interpretationen dieser Art der Auffassung füge ich gleich in Klammern hinzu):

[22] Das [physische] Auge ist des Leibes Licht.
Wenn also dein [leibliches] Auge gesund ist, wird dein ganzer Leib licht sein [d. h. physisch erleuchtet];
[23] Wenn aber dein [leibliches] Auge krank ist,
wird dein ganzer Leib [und alles um dich her] finster sein.
Wenn aber [nun erst] das Licht in dir [d. h. deine Seele, das innere Licht, dein Herz, dein Gewissen] Finsternis ist,
wie groß [wird dann erst] die Finsternis sein!

Man unterscheidet also bei dieser Interpretation „das Licht in dir" von dem „Auge" und versteht unter jenem das innere, geistige, seelische Licht, das Gewissen, unter diesem das physische Auge.

Der Wortlaut spricht aber gegen diese Fassung. Selbst wenn man für die dastehenden griechischen Worte die entsprechenden

1) Merx nach Syrsin: lauter.

2) Merx am Rande: böses Auge ist Neid.

3) Merx: Sei also behutsam, daß nicht das Licht, das in dir ist, Finsternis sei.

4) Merx: Auch dein Leib daher, wenn in ihm keine Leuchte ist, die ihn erleuchtet, ist Finsternis, ebenso, sobald deine Leuchte hell ist, erleuchtet sie dich.

hebräischen, resp. aramäischen Ausdrücke einsetzt, erhält man immer für „einfältig" und „böse" nur moralische Begriffe, die „gut", „rechtschaffen" und „böse" in sittlichem Sinne bedeuten, nicht aber physische Begriffe wie „gesund" und „krank". Auch steht in V. 23 nicht da: „wenn aber das Licht in dir usw.", sondern: „wenn also [1]) das Licht in dir usw."; ebenso wenig heißt es in V. 23: „wie groß wird dann erst die Finsternis sein", sondern: „wie groß die Finsternis!" Ich möchte folgende Auffassung des Wortes vorlegen, die mir aus der Berücksichtigung des rabbinischen Sprachgebrauchs mit Notwendigkeit zu folgen scheint.

In dem Mischnatraktat „Sprüche der Väter" [2]) findet sich folgende Unterhaltung des um 70 n. Chr. lebenden Jochanan ben Sakkai mit seinen Schülern:

Jochanan ben Sakkai sagte zu seinen Schülern:
Gehet hin und sehet, welches ist denn der gute Weg, an dem der Mensch festhalten soll?
Rabbi Elieser sagte: ein gutes Auge;
Rabbi Josua sagte: ein guter Genosse;
Rabbi Jose sagte: ein guter Nachbar;
Rabbi Simon sagte: wenn einer sieht, was entstehen wird (d. h. die Folgen voraussieht);
Rabbi Eleasar sagte: ein gutes Herz.
Da sagte Jochanan ben Sakkai: Ich finde die Worte des Eleasar ben Arach besser als eure Worte; denn in seinen Worten sind eure Worte mitenthalten.
Jochanan ben Sakkai sagte zu seinen Schülern:
Gehet hin und sehet, welches ist der böse Weg, von dem sich der Mensch fernhalten soll?
Rabbi Elieser sagte: ein böses Auge;
Rabbi Josua sagte: ein böser Genosse;
Rabbi Jose sagte: ein böser Nachbar;
Rabbi Simon sagte: wenn einer borgt und nicht bezahlt;
Rabbi Eleasar sagte: ein böses Herz.
Da sagte Jochanan ben Sakkai zu ihnen: ich finde die Worte

1) Man beachte besonders Luk. 11, 35! Der Schluß wird brüchig, wenn man unter „das Licht in dir" etwas anderes versteht als das Auge.

2) Vgl. meine Übersetzung in „Ausgewählte Mischnatraktate", 1906, J. C. B. Mohr in Tübingen, S. 9.



des Eleasar ben Arach besser als eure Worte; denn in seinen Worten sind eure mitenthalten.

Zum Verständnis dieses Textes sei folgendes bemerkt: wenn hier auf die Frage: „welches ist denn der gute Weg, an dem der Mensch festhalten soll?“ geantwortet wird: „ein gutes Auge“, so ist klar, daß hier nicht bloß von dem physischen Auge die Rede ist. Anderseits wird hier „das gute Auge“ ausdrücklich von dem „guten Herzen“ unterschieden. Gemeint dürfte also sein: allerdings das Auge, aber dieses doch nicht lediglich als physisches Organ, sondern als Spiegel der Seele, als Ausdrucksmittel moralischer Qualitäten, als Sitz moralischer Tätigkeiten, als Quelle sittlicher Handlungen. „Herz“ ist dagegen ein viel umfassenderer Begriff für die Innerlichkeit des Menschen. Er „enthält“ das Auge „mit“, weil das Auge ja hier als Spiegel der Innerlichkeit des Menschen aufgefaßt wird.

Man denke ferner daran, daß der Orientale, vor allem auch der Palästinenser, bis auf den heutigen Tag viel vom „bösen Blick“ zu erzählen weiß, daß die Rabbinen von dem „schönen [d. h. guten] Auge“ und dem „bösen Auge“ auch im Sinne von „nicht geizig, nicht neidisch“ und „geizig“, oder „neidisch“ [1]) reden, daß Jesus Matth. 20, 15 im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg den Herrn des Weinbergs fragen läßt: „oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?“, endlich daß Jesus in dem bekannten Wort vom „Ausreißen des Auges“ offenbar den Begriff „Auge“ auch moralisch meint; denn hier „ärgert“ ja das Auge, d. h. verführt zur Sünde, — vergegenwärtigt man sich also, daß der Sprachgebrauch Jesu und seiner Zeitgenossen bei „Auge“ sowohl an das physische Organ dachte als an dessen Bedeutung für die Moral und die Innerlichkeit des Menschen, so ergibt sich meines Erachtens, daß das obige Wort Jesu uns seinen Sinn dann erschließt, wenn wir von vornherein den Doppelcharakter des Ausdruckes „Auge“ beachten [2]). Es ergibt sich dann ein Verständnis des Wortes Jesu, das dem Wortlaut des Textes

1) Vgl. oben Merx' Randbemerkung.

2) Physisches und Moralisches scheidet man damals überhaupt nicht so scharf, wie wir das gewöhnt sind.

in keiner Weise Gewalt antut, nämlich so (ich setze der Kürze halber auch hier die nötigen Interpretationen gleich in Klammern hinzu):

[22] Der Leuchter des Leibes ist das Auge.

[In dieser These liegt einerseits folgende Folgerung:]

Wenn also [1]) dein Auge [, das ja deine Seele abspiegelt und für die Handlungen der anderen Organe des Leibes viel bedeutet,] einfältig [d. h. moralisch gut [2])] ist,

wird dein ganzer Leib licht sein [, da der Leib dann „den guten Weg wandelt, an dem der Mensch festhalten soll" [3]), da Hände, Füße und andere Organe dann gute Taten verrichten und nicht im Dienste des Bösen stehen werden];

[anderseits aber liegt in jeder Position eine Negation, in diesem Falle also bedeutet die vorangestellte These:]

[23] Wenn aber dein Auge böse ist, [so wird dies Böse nicht auf das Auge beschränkt bleiben, sondern weitergreifen:] wird dein ganzer Leib finster sein [d. h. werden auch Füße, Hände usw. böse sein und auf bösen Wegen wandeln]. [Da Jesus durch dies Wort von dem Bösen abschrecken will, betont er diesen letzten Gedanken noch besonders, indem er hinzufügt:]

Wenn also das Licht in dir [d. h. das Auge [4]) als Spiegel der Seele, dasjenige in und an dir, was das Licht aufnimmt und vermittelt und Licht, Gutes verbreiten sollte,]

---

1) In Lietzmann, Handbuch, 1909, z. St. heißt es: „Wie das gesunde leibliche Auge dem Körper sozusagen als Leuchte dient, so gibt es auch ein Organ, das dem inneren Menschen den entsprechenden Dienst leistet, wenn es ἁπλοῦς und nicht πονηρός ist, nämlich das Herz." Und dann: „τὸ φῶς τὸ ἐν σοί: nicht das Licht als Element, sondern die Lichtquelle, d. h. das Auge." So richtig m. E. hier das Verständnis von τὸ φῶς τὸ ἐν σοί ist, so falsch ist es m. E., in V. 22 zuerst „das Auge" als das physische Auge zu fassen und dann in dem unmittelbar mit οὖν angeschlossenen Satz plötzlich „das Auge" als „das Herz" zu verstehen.

2) Franz Delitzsch im hebräischen N. Test.: temima, d. h. rechtschaffen; Merx: lauter.

3) Vgl. obiges Wort des Jochanan ben Sakkai.

4) Wellhausen, Matthäus, 1904, z. St. sagt richtig: „wenn das Auge, die Sonne des Leibes, finster ist" usw.

Finsternis ist, [so ist alles an und in dir finster, es ist alles stockfinster:] wie groß [ist dann] die

Finsternis! [dazu solltest du es nicht kommen lassen!].

Die Pointe des Wortes Jesu liegt also darin, daß er 1) ermahnen will, auf das Auge zu achten [1]), 2) daß er diese Mahnung dadurch besonders eindrücklich machen will, daß er darauf hinweist, wie von dem Auge Wirkungen ausgehen für den ganzen Menschen. Auf dieser Bedeutung des Teiles für das Ganze liegt ebenfalls das Schwergewicht des Gedankens Jesu. Zu dieser Fassung des Matthäustextes paßt der Lukastext aufs beste. Der textkritisch schwierige 36. Vers bei Lukas soll offenbar bedeuten: „wenn also dein Leib ganz licht ist und nicht das geringste Finstere an sich hat, wie groß ist dann diese strahlende Helle! dann ist bei dir alles so hell, wie wenn du unmittelbar in dem Lichtschein des dich grell beleuchtenden Lichtes stehst."

Man achte noch auf folgende formale Eigenart dieses Wortes Jesu: zunächst wird eine kurze, leicht behaltbare These formuliert. Dann wird diese These zunächst in der durch sie unmittelbar nahe gelegten Richtung interpretiert. Darauf wird mit einer echt jüdischen Art der Ausdrucksweise und Gedankenführung zu dem Positiven in parallelistischer Weise das Negative hinzugefügt.

Von dem Zusammenhang, in dem uns das Wort überliefert ist, muß man für sein Verständnis völlig absehen. Das Wort redet ganz allgemein von dem guten und bösen Auge, möglich jedoch ist, daß im besonderen an Neid oder Geiz, also Mammonssinn gedacht ist, so daß Matthäus schon durch den Zusammenhang, in dem er das Wort bringt, sein Verständnis des Wortes andeutet, und zwar würde er, der ja auch sonst die palästinensische Lokalfarbe am besten kennt und wiedergibt, m. E. damit den Sinn des Wortes richtig andeuten.

Würde jemand sagen: welche uns fremdartige Gedanken hat danach Jesus hier geäußert!, so wäre darauf zu erwidern: was

---

1) Möglich ist, daß das im besonderen als Ermahnung zum Aufgeben des Neides gemeint ist. „Böses Auge" bedeutet jedoch bei den Rabbinen (vgl. Levy, Wörterbuch, s. v. 'ain) überhaupt: mißgünstige, egoistische, unfreundliche Gesinnung.

uns fremdartig ist, ist in Gedanke und Ausdrucksweise für Jesus und seine Zeitgenossen nicht fremdartig gewesen. Außerdem enthält dies Wort Jesu doch auch für uns der Wahrheit und des Beherzigenswerten genug — genau wie das Wort vom „Ausreißen des Auges" —, nämlich: hab acht nicht nur auf das, was deine Hände tun, auf die Wege, die deine Füße gehen, auf das, was du denkst und sprichst, sondern auch darauf, was dein Auge sieht, und daß dein Auge oft ein Verführer für dich ist, daß es sowohl die Quelle des Guten als die Quelle des Bösen für dich sein kann; und hüte dich besonders vor dem Neide, der ja soviel Unheil in der Welt anrichtet. Blinde, körperlich Blinde sind vielen Verführungen nicht ausgesetzt, denen die Sehenden ausgesetzt sind. So segensreich dein Auge für dich ist, so sehr kann es dir auch zum Fluche werden und wird es für dich, wenn es böse, d. h. der Spiegel, der Ausdruck eines bösen, neidischen, egoistischen Herzens, einer bösen, neidischen, egoistischen Seele ist.

Nachtrag.

Nach Einlieferung obigen Aufsatzes macht mich Herr D. Kattenbusch auf die Abhandlung von F. Schwencke über das gleiche Thema in der Z. f. w. Th. 55 (N. F. 20), Heft 3 (1913), S. 251—260, aufmerksam. Dieser Hinweis ist mir um so wertvoller, als Schwencke in der Hauptsache zu demselben Ergebnis wie ich kommt, aber auf ganz anderem Wege. Er geht nämlich lediglich von den neutestamentlichen Texten aus, ohne jüdische Parallelen heranzuziehen. Wenn nun auch dieses Verfahren bei ihm zu einem annähernd richtigen Ergebnis geführt hat, so müßte m. E. die neutestamentliche Einzelforschung dennoch noch viel eingehender als bisher sich, ehe sie ihren eigenen Scharfsinn anwendet, um Kenntnisse, d. h. um Kenntnis des jüdischen Denkens jener Zeit, bemühen. Erst so werden für die Auslegung die Grundlagen gewonnen. Richtig ist, wenn Schwencke sagt, daß „Auge", „Licht", „Leib" in „dem vollen realistisch-idealistischen, mystisch-ethischen Sinn verstanden sein will". Diese Art zu denken liegt uns nicht in dem Maße nahe wie den Juden jener Zeit. Das ist aber kein Grund, das Denken jener Zeit zu



verkennen und etwa nun eine reinliche Scheidung zwischen „physisch" und „ethisch" vornehmen zu wollen. Die Eigenart des Wortes besteht gerade darin, daß diese Scheidung nicht gemacht wird. Das hat Schwencke richtig gesehen. Mit Recht betont er auch, daß es sich gerade um das Auge handelt, um unser „Sehen", daß der Sinn ist: „hütet euer Auge". Wenn er nun aber den Sinn des Wortes so formuliert: „davon, wie du die Dinge siehst, hängt Licht und Finsternis deines eigenen Wesens ab", so ist darin der bestimmtere Sinn des Wortes Jesu nach zwei Seiten hin ins Allgemeinere hinein verwischt, „verschoben": einmal nämlich liegt im Blicke Jesu nicht der Gegensatz: „die Welt, die du siehst" — „dein eigenes Wesen", sondern der Gegensatz: das Auge als ein Glied des Leibes — und der ganze Leib. Jesu Wort betont, daß das Auge für alle Glieder des Leibes und deren sittliche oder unsittliche Betätigung von der größten Bedeutung ist. Ferner aber kommt in Schwenckes Fassung der bestimmtere moralische Sinn des guten oder bösen Auges nicht zum Ausdruck. Beachtet man hier den rabbinischen Sprachgebrauch, so sieht man, daß dabei nicht sowohl in erster Linie an „Argwohn, Mißtrauen, Kleinlichkeit", als vielmehr an Neid, Eigennutz, Bosheit, Mißgunst zu denken ist. Dann sieht man auch, daß Matthäus hier nicht „verengt" oder „verschoben" hat, wie Schwencke S. 259 sagt, sondern den Spruch in einen passenden Zusammenhang eingefügt hat, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß das der ursprüngliche Zusammenhang des Wortes wäre.

Als Grundlage für weitere, methodische Untersuchungen über dies Wort Jesu möchte ich noch die Probleme kurz formulieren, um deren Beantwortung es sich hier handelt: 1) Ist das „Auge" hier rein physisch oder physisch-ethisch gemeint? 2) Ist „einfältig" und „böse" = „gesund" und „krank" oder sind es ethische Prädikate? 3) Wie verhält sich zu einander „Leuchte„ und „Licht in dir", λύχνος und φῶς ἐν σοί? 4) Welcher ethische Sinn ist mit dem Ausdruck „einfaches Auge", „böses Auge" zu verbinden? 5) Wie verhält sich das Auge zum ganzen Leib? 6) Welche Aussagen Jesu über das Auge gibt es sonst noch im N. T.? 7) Welche jüdischen, rabbinischen Aussagen, insbesondere der Tan-

naitenzeit, über das Auge gibt es? wie verhalten diese sich zu den Worten Jesu? 8) In welcher Umgebung steht das Wort vom Auge bei Matthäus, bei Lukas? 9) Wie verhält sich hier Matthäus zu Lukas und umgekehrt? 10) Welche textkritischen Fragen erheben sich hier, z. B. nach dem bei Merx a. a. O. gebotenen Material?

2.

Jesu Blut.

Von

Lic. **Fiebig** in Gotha.

Im 55. Jahrgang der Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1913, (N. F. XX), 3. Heft, S. 230 ff., beschäftigt sich Wilhelm Böttcher[1]) mit meiner 1906 erschienenen Schrift „Jesu Blut, ein Geheimnis?" Er behauptet, daß „Jesu Blut" für die neutestamentlichen Autoren infolge ganz bestimmter, deutlich erkennbarer Gedanken versöhnende Kraft habe und dieser „alttestamentliche Sühnopfer-Gedanke" für unser heutiges Empfinden durchaus annehmbar sei, da er „Ausdruck sittlicher Empfindungen" schon im A. T. sei und im „Neuen diese seine sittliche Bedeutung weit über den alttestamentlichen Opferbegriff hinaus im Selbstopfer Christi sich vollendet habe". Während also Schmitz in seinem Buche „Die Opferanschauung des späteren Judentums", 1910, die „Blutstellen" des Neuen Testamentes als „Bilder", „plastische Wortsymbole" bezeichnet hatte, geht W. Böttcher in der Ablehnung meiner These, wonach der kultische Opfergedanke

---

1) Prof. W. Böttcher in Hagen i. W., „Der alttestamentliche Sühnopfer-Gedanke im Neuen Testament."

im N. T. vorliege, noch einen Schritt weiter und sieht da, wo ich an wichtiger Stelle Kultisches sehe, da wo Schmitz wenigstens in den „Bildern" Kultisches sieht, überall als eigentlichen Kern dieser Aussagen sittliche Gedanken, so daß also nach Bötticher modernes Empfinden sich mit all diesen Aussagen des Neuen Testamentes völlig einverstanden erklären kann.

In der Tat ist es ja nun sicher, daß zu allen Zeiten mit dem Opfer sittliche Gedanken und religiös-psychologisch faßbare Gedanken verbunden[1]) worden sind. Das habe ich auch in meiner Schrift ausdrücklich hervorgehoben. Sicher ist auch, was ich ebenfalls in meiner Schrift über „Jesu Blut" ausführlich geltend gemacht habe, daß im N. T. sittliche Gedanken mit dem Tode Jesu verbunden[1]) vorliegen. Aber die Frage ist eben die, ob diese sittlichen und religiös-psychologisch faßbaren Gedanken den eigentlichen Kern der hier in Betracht kommenden Aussagen ausmachen. Oder anders ausgedrückt ist die Frage diese: Hat Bötticher recht, wenn er sagt: „Die neutestamentlichen Schriftsteller haben in Jesu Blut als dem Ausdruck der Hingabe seines heiligen Lebens die sühnende Kraft erblickt, eine Kraft, die deshalb sühnen kann, weil sie zu heiligen imstande ist, und zwar jeden reuigen Sünder"? Die Frage stellt sich also nunmehr so: Ist das „Sühnende" das „Heiligende"? Ist nicht „sühnen" etwas anderes als „heiligen"? Sind das paulinische Gedanken, wie sie Bötticher S. 238 ff. formuliert, wo er sagt: „Die Rettung aus der Herrschaft des Bösen kann nur durch ein Mittel bewirkt werden, welches das Herz des Menschen zu Gott zurückführt, Christi Gesinnung in ihn übergehen läßt, was ein gesetzmäßiger, innerer Vorgang ist, den Menschen heiligt, ihm eine Gabe gibt, deren eigentlicher Wert in ihrer Wirkung besteht, nämlich insofern sie den Grund zu seiner sittlichen Vollendung legt"? Ist es richtig, mit Bötticher S. 242 zu sagen: „Für Paulus ist die Versöhnung geknüpft an die sittliche Wirkung des sich opfernden heiligen Lebens Christi"? Und diesen Gedanken findet nun Bötticher überall im N. T.

1) Ich bitte, diesen Ausdruck „verbunden" zu beachten.

ausgesprochen: „Auch für Petrus liegt die Verbindung des Blutes Christi mit der Gnade Gottes in der zu Christus hinziehenden Kraft seines Selbstopfers", im Hebräerbrief ist Christus der Versöhner, indem er „heiligt" usw. „Versöhnung", „Sühne" ist also nach Bötticher dasselbe wie „heiligen", ein sittlicher Prozeß im Menschen, dasselbe wie „Bekehrung". Sind das wirklich Gedanken des Paulus? des Petrus? des Johannes? des Hebräerbriefes?

Um nicht noch einmal sämtliche Stellen, um die es sich handelt, zu erörtern, zitiere ich hier zunächst eine Stelle aus Kühls Kommentar zum Römerbrief (1913), S. 194f., die mir für Paulus das Richtige zu bieten scheint. Kühl sagt: „Der erste Teil (bis Kap. 5 inkl.) redete von Sünde und Schuld der Vergangenheit, betrachtete deshalb das Heil in Christo unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung, d. h. der Sündenvergebung, der Tilgung der Schuld und der Errettung vom Zorn ... Im Sinne des Paulus ist der Begriff „Rechtfertigung" durchaus und durchweg rein religiös zu verstehen; er ist nicht Mitteilung der Sittlichkeit und Reinheit Gottes, sondern lediglich richterlicher Zuspruch der Sündenvergebung mit Bezug auf die Sünde der Vergangenheit ... Paulus hat diese religiöse Seite der Sache zunächst unter völligem Absehen von der Frage nach der sittlichen Neuschöpfung behandelt, damit dem religiösen Grundsatz der Alleinwirksamkeit Gottes zu unserem Heil auch nicht ein Atom seiner Bedeutung geraubt werde, und damit die Heilsgewißheit der Christen auch nicht im geringsten durch eine, wenn auch noch so schwache Reflexion auf menschliches Tun, auf sittliche Arbeit und sittliche Entwicklung getrübt werde." Auf seiten des Menschen kommt im 1. Teil des Römerbriefes lediglich der „Glaube" in Betracht, auf seiten Gottes aber: eine neue „Offenbarung", seine „Gnade", „die Erlösung in Christo Jesu", „Jesus als das von Gott öffentlich ausgestellte Sühnemittel (ich will hier mal diesen allgemeinen Ausdruck brauchen, obwohl doch wohl bei Paulus an den Deckel der Bundeslade gedacht ist [1])

1) Vgl. Kühl zur Stelle.

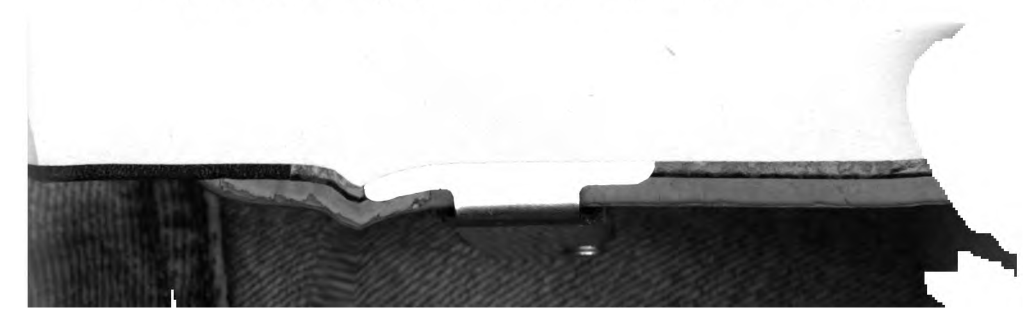
in seinem Blute". Nach dem Ende von Röm. 4 richtet sich der „Glaube" auch auf die Auferstehung Jesu, und es ist ja sicher, daß die Überzeugung von Jesu Auferstehung den Tod Jesu in einem ganz anderen Licht erscheinen läßt, als wenn dieser Tod das Letzte in Jesu Leben gewesen wäre. Aber: damit ist doch nun gar nicht gesagt, daß man von der Überzeugung, Jesus sei auferstanden, aus zu der Aussage kommen mußte: „Jesu Tod war die Erlösung in seinem Blut". Zu solcher Aussage kommt nur derjenige, der an kultische Opfergedanken gewöhnt ist und mit Tod und Blut leicht Gedanken an Sühne und Erlösung von Sünde und Schuld, an Sündenvergebung verbindet. Und wenn man nun genauer wissen will, welche Gedanken das denn bei Paulus sind, so sieht man sich von ihm im Stich gelassen. Er entwickelt diese Gedanken nicht. Er setzt sie offenbar als bekannt und selbstverständlich voraus. Wohl gemerkt: ich sage nicht, daß man nicht von der Auferstehung Jesu aus leicht zu der Aussage von der Erlösungsbedeutung des Todes Jesu kommen könne, aber diese Erlösungsbedeutung nun an das „Blut" anzuknüpfen, Christus als „Sühnemittel" aufzufassen, und zwar, ohne weitere Erläuterungen, das ist das hier und sonst im N. T. Auffällige.

Wenn Böttcher sich auf Röm. 5, 12ff. beruft, so stimmt auch das nicht. Gewiß ist hier vom „Gehorsam" Christi die Rede, aber doch nicht in dem Sinne, daß nun dieser „Gehorsam" uns dadurch erlöse und „rechtfertige", daß wir uns sittlich dadurch umwandeln ließen. Immer wird die „Gnade Gottes", seine „Gabe", sein „Geschenk" hervorgehoben, und in V. 19 ist κατεστάθησαν und κατασταθήσονται sicherlich nicht in dem von Böttcher nach Jülicher behaupteten Sinne zu fassen, sondern so, wie Zahn und Kühl diesen Ausdruck verstehen: „Es handelt sich dabei nicht um eine Eigenschaft oder einen Charakter der Menschen, sondern um eine Stellung und entsprechende Behandlung der Menschen, nicht um ihr persönliches Verhalten."

Und genau so liegt es nun in den anderen neutestamentlichen Schriften. Man lese z. B. 1 Joh. 2, 1ff. Hier wird nicht gesagt, was man nach Böttcher erwarten sollte: „Sündigt nicht, und wenn jemand sündigen sollte, so bessere er sich im Hinblick auf Jesu

sittliche Vollkommenheit und trachte ihm ähnlich zu werden", sondern es heißt: „Sündigt nicht, und wenn jemand sündigen sollte, so haben wir ja einen Fürsprecher bei Gott, der die Sühne unserer Sünden ist". Und 1 Petri 1, 13 ff. heißt es nicht: „Heiligt euch so, wie Christus heilig war und lasset euch auf diese Weise immer mehr erlösen", sondern es heißt: „Heiligt euch, in dem Bewußtsein, daß ihr erlöst seid". Wenn es dem Verfasser des Petrusbriefes hier lediglich auf die Reinheit Christi ankäme, warum, so frage ich Bötticher, nennt er dann Christus hier „ein Lamm"? Das wäre doch dann ganz überflüssig, ebenso überflüssig wie der Hinweis auf „das Blut". Und dann vollends der Hebräerbrief! Gewiß ist hier häufig von der sittlichen Umwandlung der Christen die Rede, aber: das, was Christus, der Hohepriester, tut, ist doch nicht lediglich dies, daß er die Christen dadurch umwandelt, daß er sittliche Wirkungen auf sie ausübt, sondern: es kommt darauf an, daß wir „zum Thron der Gnade hinzutreten", daß wir „durch das von Christo Gott dargebrachte Opferblut in unserem Gewissen gereinigt werden", und es handelt sich hier um einen „neuen Bund", ein „neues Testament", das nicht erst durch unseren „Glauben", unsere sittliche Tüchtigkeit geschaffen wird, sondern durch Gott in Christo geschaffen ist seit Christi Tod und Auferstehung. Den Satz „ohne Blutausgießen gibt es keine Vergebung" stellt der Verfasser des Hebräerbriefes ganz allgemein hin und zeigt ganz deutlich, wie ihm hier die alttestamentliche Sühneeinrichtung vorschwebt. Sühneeinrichtung und ethische Umwandlung des Menschen ist zweifellos zweierlei. 10, 10 sagt der Hebräerbrief nicht: „Wir werden geheiligt durch Christi Opfer, indem wir uns von seiner sittlichen Vollkommenheit heiligen lassen", sondern: „Wir sind geheiligt worden durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal". Bötticher sieht hier deutlich erkennbare Unterschiede nicht und modernisiert, ohne es zu wissen, die Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller.

Und nun muß ich noch darauf eingehen, daß Bötticher sich an meiner Aussage (S. 69) stößt, wonach „man die Erlösung auch ohne Zusammenhang mit dem Tode Jesu haben könne durch



jede christliche Persönlichkeit". Ich fahre ausdrücklich S. 69 mit einem „aber" fort und meinte, daß dadurch klar geworden wäre, wie ich jene Aussage gemeint habe, nämlich so: Es „kann" vorkommen, daß jemand heutzutage inmitten christlicher Umgebung zunächst die Erlösung im Sinne der Bekehrung erlebt ohne direkte Beziehung zum Tode Christi. Und „kann" das nicht sein? Damit sollte durchaus nicht gesagt sein, daß „das Christentum auch ohne das Opfer Christi zu denken sei". Im Gegenteil: Bötticher lese noch einmal, was S. 69 nach dem „aber" folgt. Viel feiner als Bötticher erfaßt Schmitz a. a. O. die Eigenart der neutestamentlichen Aussagen über Jesu Blut, obwohl auch er, wie ich glaube, sie abblaßt und insofern leise modernisiert. Was ich gegen Schmitz zu sagen habe, habe ich bereits im 53. Jahrgang der Z. f. w. Th., 3. Heft, 1911, S. 253ff. ausgeführt. Am meisten stimme ich in meiner „dogmatischen" Überzeugung mit dem überein, was Stange in seiner Schrift „Die Wahrheit des Christusglaubens", 1915, ausführt. Stange erwähnt bezeichnenderweise den Ausdruck „Blut Christi" nirgends und lehnt auch die Anselmsche Theorie ab. Ja, auch der Opfergedanke im Sinne einer Gabe an Gott spielt bei ihm keine Rolle.

3.

Zu Luthers Reisen.

Von

P. Flemming, Professor in Schulpforta.

I.

Luthers Reise zum Religionsgespräch in Marburg 1529.

In der Handschriftensammlung des Melanchthonhauses zu Bretten befindet sich als Geschenk des † Geh. Regierungs- und Schulrats D. K. Fr. Th. Schneider in Schleswig eine Abrechnung über die Ausgaben gelegentlich der Reise Luthers, Melanchthons usw. zum und vom Kolloquium zu Marburg in Hessen, die meines Wissens bisher noch nicht veröffentlicht worden ist.

Sie ist von Melanchthons Hand geschrieben und enthält auf 2 Quartblättern folgendes:

Empfangen zu Torga LX fl. an talern, da Doc. Martinus In Hessen gezogen,

Außgab, eyn taler gerechnet fur 23 groſſ.

	53 groſſ.	zu grimme	
	70 groſſen	zu Aldenburg	Pferd]
	6 groſſen	fur eyn mitpferd	[d. h. ein gemietetes
1 taler		zu Iſenberg	
	25 groſſ.	zu Jen	
2 fl.	12 groſſ.	zu Weimar	
	24 groſſ.	zu Erford	
	43 groſſ.	zu gottha	
7 fl.		zu Iſenach	

(von anderer Hand am unteren Ende der Seite) lateris xxi f iiij gr.]

(Bl. 1b) 2 fl. X groſſ. vnſeren reutern do ſie widerumb kereten



36 groſſ. zu cruceburg
X groſſ. bibales zu capell
X groſſ. zu Spitzcapel
X groſſ. zu Kirchen [berg
iii taler bibales zu Marpurg im Sloß vnd her=
X groſſ. zu kirchen
X groſſ. zu Spitzcapel
X groſſ. zu capel
ii taler den heſſiſchen gleidsleuten
[(v. a. Hand) lateris xij fl xi gr.]
(Bl. 2) 3 fl. 5 groſſ. zu Iſennach
35 groſſ. zu Gotha
2 fl. 6 groſſ. zu Erford
25 groſſ. zu Jen
1 taler zu Iſenberg
73 groſſ. zu Aldenburg
56 groſſ. zu Grimm
3 fl. 5 groſſ. zu Torga
2 fl. Ebrarts von der than dienern, heymzureiten
xj fl. 7 groſſ. fuhrlon fur 34 tag
[(v. a. Hand) lateris xxxii f iiij gr]

[(Bl. 2b v. a. Hand) Summa dießer Zcerung
lxv gulden xviij [1]) gr
hirvber
xv gr nachzcerung Jorge Einſpännigen vffem wiederwege
nach torgau
Summa Summarum
lxvj gulden ix gr]
[(Auf Außenſeite v. a. Hand:) vff beuelh
lxvj gulden ix gr Doctor Martin luther et andern gen
Heſſen vnd vorzceret] [2])

---

1) Hier liegt in der Rechnung ein kleines Verſehen vor oder ein Schreibfehler: es müßte xviiij gr heißen; ähnlich 2 Zeilen danach xi ſtatt xv.

2) Nach einer Bleiſtiftnotiz von N. Müller rühren die Zuſätze wahrſcheinlich vom Kammerſchreiber Sebaſtian Schad her. Als Datum des Schriftſtücks nimmt N. Müller „ungefähr 19. Oktober 1529“ an.

Die Aufzeichnung ermöglicht es, den Reiseweg Luthers und seiner Begleiter (von Wittenberg aus machten Melanchthon, Jonas, Cruciger, Georg Rörer [1]), vielleicht auch Veit Dietrich die Reise mit; in Gotha schloß sich Mykonius an, in Eisenach Menius und der Eisenacher Amtmann, Schloßhauptmann der Wartburg, Eberhard von der Thann [2])), viel genauer als bisher zu verfolgen. Bei der Reihenfolge der Rastorte bis zur Grenze des Kurfürstentums (es sind Torgau, Grimma, Altenburg, Eisenberg, Jena, Weimar, dann die allein bisher bekannten Erfurt, Gotha, Eisenach) ist zu beachten, daß man bei dieser Linie es möglich machte, lauter kurfürstliche Städte zur Einkehr zu benutzen. Bemerkenswert ist auch, daß man offenbar großen Wert auf die Sicherheit der Reisenden legte, indem man sie unter bewaffneten Schutz stellte. Auf dem Hinweg leisteten ihn kurfürstliche Reiter bis Eisenach, von hier bis Marburg und wieder zurück hatte der Landgraf hessisches Geleit gesendet, und von Eisenach bis Wittenberg übernahmen Reiter des Eisenacher Amtmannes die Deckung des Wagens. Ganz unbekannt waren bisher die Rastorte auf hessischem Gebiet: Creuzburg a. d. Werra, Waldkappel (das wird unter „capell“ zu verstehen sein), Spießkappel und Kirchhain bei Marburg, wo man Donnerstag den 30. September anlangte.

Dienstag den 5. Oktober nachmittags (am Vormittage hatte Luther noch gepredigt) brachen die Wittenberger wieder von Marburg [3]) auf und durchzogen in großer Hast das hessische Land, ohne diesmal in Creuzburg haltzumachen, so daß sie am 7. Oktober Eisenach [4]) schon wieder erreichten. Besonders wichtig ist

1) Nach Rörers Brief an Roth bei Buchwald, Zur Wittenberger Stadtgeschichte (1893), S. 67.

2) Über ihn vgl. ADB. 37, 372. Die oben genannten Würden bekleidete er seit dem Jahre 1528.

3) Über das Religionsgespräch zu Marburg (30. September bis 4. Oktober 1529) vgl. Köstlin, Luther [5] II, 125 ff., wo auch das äußere Beiwerk berücksichtigt ist; ferner Weim. Ausg. 30, 3, S. 92 ff.

4) Das ergibt sich aus Melanchthons Brief an Franz Burkhardt aus Eisenach, 8. Oktober (1529): Heri reversi sumus Isenacum, maximis itineribus per Hassiam factis (Schirrmacher, Briefe und Akten (1876), S. 376). — Man wird die Wegestrecke von Marburg bis Eisenach auf 16

das Schriftstück dann als positiver Beweis dafür, daß Luther nicht nach Schleiz gereist sein kann. Lange Zeit hatte man auf Grund des kurfürstlichen Schreibens [1]) vom 28. September 1529, in dem Luther den Auftrag erhielt, auf seiner Rückreise von Marburg über Weida nach Schleiz zu fahren, um dort mit dem Kurfürsten und dem Markgrafen Georg von Brandenburg über das Bündnis unter den Evangelischen zu beraten, an dieser Annahme einer Reise nach Schleiz festgehalten, bis Kolde [2]) nachwies, daß Luther und Melanchthon unterwegs Gegenbefehl erhalten haben müssen und von Eisenach direkt nach Wittenberg zurückkehrten. Das wird durch die vorliegende Abrechnung in der bestimmtesten Weise bestätigt.

Bedauerlich ist, daß das Schriftstück kein bestimmtes Datum enthält. Anderweitig ist nur bekannt, daß Luther auf der Hinreise am 26. September in Gotha predigte, ebenso auf der Rückreise am 11. Oktober in Erfurt, am 12. Oktober in Jena [3]), sowie daß die Reisenden am 17. Oktober in Torgau waren. Da es nicht ganz sicher ist, ob sie schon am 18. Oktober wieder in Wittenberg eintrafen [4]), läßt sich auch die Angabe der Abrechnung, daß die Reise 34 Tage gedauert habe, für die genauere Festlegung der Zeit nicht verwerten.

Die von der kurfürstlichen Kasse gedeckten Reisekosten (nach heutigem Geldwert etwa 1000 Mark) erscheinen im Verhältnis zu der Zahl der Personen und der Dauer der Reise nicht als zu hoch. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die Wittenberger die 5 Tage in Marburg Gäste des Landgrafen im dortigen Schloß waren. Was für Ausgaben sonst die landesherrlichen Kassen durch Bestreitung der Tagegelder für die Abgesandten zu derartigen Zusammenkünften hatten, zeigt beispielsweise Lenz,

---

Meilen schätzen dürfen, so daß die Reisenden also täglich 8 Meilen zurückgelegt hätten, während der Durchschnitt sonst wohl nur 5 Meilen betrug.

1) S. Enders 7, 163.

2) Kolde, Der Tag von Schleiz, in Festschrift für Köstlin (1896), S. 94 ff.

3) Vgl. Buchwald an der oben angeführten Stelle und Weim. Ausg. 29, 458 ff. 582 ff.

4) Enders 7, 173 Luther an Amsdorf 18. (?) Okt. 1529.

Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Bucer II, 402, wonach der Graf von Waldeck und Pistorius, die als Vertreter des Landgrafen zum Religionsgespräch in Regensburg reisten, von Dezember 1545 bis Mitte Februar 1546 schon etwa 500 Gulden (also etwa 7500 Mark) verbraucht hatten.

Nachtrag.

Neuerdings hat v. Schubert sich wieder mit der Frage über den Reiseweg Luthers und seiner Begleiter auf der Rückkehr vom Marburger Gespräch beschäftigt in seinem Aufsatze „Beiträge zur evangelischen Bekenntnis- und Bündnisbildung" (ZKG 29 [1908], S. 348). Er hält es für möglich, daß Luther und Melanchthon am 13. Oktober nach Weida gefahren sind und hier oder am 14. Oktober in Schleiz die Weisung vom Kurfürsten erhalten haben, diesem sofort nach Torgau nachzufolgen. Nach Melanchthons Abrechnung ist auch diese Vermutung nicht haltbar, was übrigens den Ausführungen Schuberts über die Zeit, in der die Schwabacher Artikel entstanden sind, keinen Eintrag tut. Die Wittenberger sind vielmehr von Jena, wo sie am 12. Oktober (nach ihren Briefen an Aquila und Agricola) waren, über Eisenberg (13. Oktober), Altenburg (14. Oktober?) [1]), Grimma (15. Oktober?) vermutlich am 16. Oktober in Torgau angekommen, wo sie, wie man aus der Höhe der Ausgaben schließen darf, wenigstens zwei Tage weilten.

Die Briefe Melanchthons an Schnepf in Marburg (CR 4, 971) und Mykonius in Gotha (CR 1, 1108), die er von Torgau aus schrieb, tragen das Datum Pridie divi Lucae und Pridie S. Lucae, d.h. 17. Oktober. An diesem Tage erwartete

1) Im Corp. Ref. X, 532, n. 100 befindet sich mit dem Datum 14. Oktober 1529 ein lateinisches Gedicht von Melanchthon an Spalatin, in dem er für Luther und seine Begleiter, die wegmüde aus Hessen zurückkehrten, um gastliche Herberge in Spalatins Haus zu Altenburg bittet. Leider enthält die Münchener Handschrift, der das Gedicht entnommen ist, jenes bestimmte Datum nicht. Es beruht also, falls Bretschneider, der Herausgeber des Corp. Ref., nicht noch eine andere Quelle kannte, deren Angabe er versehentlich unterließ, auf einer Kombination des Herausgebers, die sich allerdings ganz passend in den Rahmen der Abrechnung einfügen würde.

man schon ihre Rückkehr in Wittenberg, vgl. Vogt, Bugenhagenbriefe S. 88, Bugenhagen an Montanus 17. Oktober (dominica post Galli): Nos hodie dominos nostros redituros speramus. Dazu kam es aber nicht. Wenigstens läßt sich für Melanchthon nachweisen, daß er auch am 18. Oktober noch in Torgau war. In den Theolog. Arbeiten aus dem Rhein. wissensch. Predigerverein IV (1880), S. 143 veröffentlichte Pastor Krafft einen Brief Melanchthons an den Marburger Superintendenten Adam Kraft (Crato) mit dem Datum Torgae die Luciae, d. h. 13. Dezember (1529). In diesem findet sich der Satz: Advigila, ne dogma Cinglianum isthic spargatur in Ecclesia vestra. Ego scio non posse bona conscientia defendi Cingliani opinionem. Damit vergleiche man die Stelle aus dem Briefe Melanchthons an Erhard Schnepf in Marburg (CR 4, 971): Hoc quoque te adhortor, ut quantum poteris auctoritate tua ac fide efficias, ne istuc Cinglianum dogma irrepat... Ego scio non posse bona conscientia a quoquam doceri Cingliani commentum. Auch die Nachricht von der Belagerung Wiens durch die Türken findet sich in beiden Briefen. Man wird bei diesen Übereinstimmungen nicht zögern, das Datum in dem Briefe an Kraft aus die Luciae umzuändern in die Lucae, also 18. Oktober. Melanchthon und mit ihm doch wohl auch Luther können also ihre Rückreise von Torgau frühestens am 18. Oktober angetreten haben und sind dann wohl noch am gleichen Tage abends in Wittenberg eingetroffen. Der Brief Luthers an Amsdorf Salvi domum reversi (Enders 7, 173) mit dem zu Mißdeutungen Anlaß gebenden Datum Altera post Lucae, was Enders aus den a. a. O. angegebenen Gründen nicht als 25. Oktober, sondern als 18. Oktober auflöst, konnte also immerhin an diesem Tage spät abends geschrieben sein. Georg Rörer meldet an Stephan Roth die Rückkehr erst in einem Brief vom 21. Oktober 1529: Rediuimus omnes per dei gratiam incolumes ex Hassia (Buchwald, Zur Wittenb. Stadtgesch. S. 67). Aber dieser Brief ist nicht unmittelbar nach der Rückkehr geschrieben.

II.
Luthers Anwesenheit in Eilenburg am 17. Mai 1545.

Joh. Th. Lingke führt in seiner immer noch brauchbaren Reisegeschichte Luthers (1769), S. 281 eine Nachricht aus der Eilenburger Chronik S. 568 an: „Anno 1545 Sonntags Exaudi Nachmittags hat D. Martin Luther wiederum in der Kirche auf dem Berge allhier vorm Schlosse gepredigt, welches also das letztemal, als er hier gewesen." Lingke fügt hinzu, eine Veranlassung zu dieser Reise habe er nicht ausfindig machen können, doch halte er sie nicht für unwahrscheinlich, da sie sich gut mit einer Nachricht der Döbelner Chronik S. 213 vereinigen lasse, nach der Luther im Jahre 1545 seinen ehemaligen Famulus M. Valentin Bruno, bisherigen Diakonus zu Oschatz, persönlich in sein neues Pfarramt zu Döbeln eingewiesen habe, weil dieser vorher infolge innerer Anfechtungen (tentationes Satanae) „bey der vorhabenden Anzugspredigt unverrichteter Sache hatte müssen von der Kanzel gehen." Eine in der Familie Brunos fortgepflanzte Überlieferung bestätige diese Nachricht (Lingke S. 282). Luther sei also wahrscheinlich am 13. Mai von Wittenberg nach Döbeln aufgebrochen, das er am 14. Mai erreicht habe, sei dann am 16. Mai zurückgereist über Eilenburg, wo er am 17. Mai gepredigt hätte, und dann am 18. Mai wieder in Wittenberg angekommen.

Leider ist über diese Reise Luthers nach Döbeln bisher nichts Sicheres zu ermitteln gewesen, man wird sie also, so wahrscheinlich Lingkes Beweisführung klingt, vorläufig noch dahingestellt sein lassen. Ebensowenig hat Buchwald, der Herausgeber der Lutherpredigten aus dieser Zeit, über Luthers Predigt in Eilenburg am 17. Mai etwas Bestimmtes feststellen können, sondern mußte sich darauf beschränken, Lingkes Mitteilung anzuführen (Weimarer Ausgabe von Luthers Werken 49, S. XI).

Auffällig ist allerdings, daß in der Reihe der Wittenberger Lutherpredigten, die wir aus dieser Zeit noch haben, gerade für den Sonntag Exaudi (17. Mai) eine Lücke klafft. Wir besitzen noch Predigten vom Sonntag Quasimodogeniti (12. April), Mi-



sericordias Domini (19. April), Jubilate (26. April), Cantate (3. Mai), Vocem Jocunditatis (10. Mai), dann aber erst vom 1. Pfingstfeiertage (24. Mai). Das ließe sich mit der Abwesenheit Luthers von Wittenberg also durchaus erklären [1]).

Das Weimarer Archiv [2]) setzt uns aber weiter in den Stand, noch ein ganz bestimmtes Zeugnis für Luthers Anwesenwesenheit in Eilenburg am Sonntag Exaudi 1545 anzuführen. Dort findet sich eine Eingabe an den Kurfürsten von „Joannes Hessenheymer [3]) pfarrer zu Peritzsch im ampt Eylenburgk, dat. Peritzsch Dornstag nach Letare (8. April) Anno ꝛc 1546." Sie lautet:

... E. C. F. G. wollen keinen vngefallen haben, das ich mich vnterstehe, an E. C. F. G. zu schreiben. Denn dazu hat mir der Erwirdige vnd hochgelarte Doctor Martinus Luther mein liber preceptor seliger gedechtnis vrsach gegeben, Denn ich offt von im vntern andern guten tugenden, damit der almechtig barmhertzig Gott E C F G begabt hat, auch diese hören rhumen, wie E C F G allen pfarhern, die ires ampts treulich gnediglich warten, gantz geneigt sein, Auch hat mir vrsach gegeben an E C F G zuschreiben, das heuer [4]) Doctor Martinus Luther montag nach Exaudi bey E C F G zu Torgau ist gewest vnd E C F G gebeten, E C F G wollen mir vnd

1) Von Briefen Luthers ist aus der Zeit vom 12.—21. Mai nur ein Brief Luthers an den Kurfürsten bekannt, vom 16. Mai ohne Angabe des Ortes (gedr. Mitt. d. Ver. f. Gesch. von Kahla II, 453 und Enders-Kawerau 16, 231).

2) Gesamtarchiv zu Weimar Ji 2096 (fol. 190 b E 2. 39) 1546.

3) In Wittenberg imm. 1532/33 gratis omnino Joannes Hessenheymer Bauarus pauper (Album S. 148). — Am 20. April 1538 Joannes Hessenheimer von Bürten aus Paiern, aus dieser Universitet berufen gein Berisch im Ampt Eilenberg zum Pfarambt, ordiniert von Luther (Buchwald, Witteuberger Ordiniertenbuch I, n. 15). — Dietmann, Chursächs. Priesterschaft II, 839 weiß von ihm auch nichts zu melden als das Datum der Ordination. Und auch F. Gundermann, Chronik der Stadt Eilenburg (1879), S. 392 führt unter Pehritzsch nur seinen Namen an.

4) In ungewöhnlichem Sinne gebraucht. Das Jahr scheint vom 8. April 1546 rückwärts bis zum 8. April 1545 gerechnet zu sein, so daß der 18. Mai 1545 noch in dieses Jahr fiele.

meinem armen weib vnd kleinen Kindern zu einem heuslein ein steuer geben, Die weill ich D. Martino Luther funff gantze Jar zu Wittenberg seine Bucher, sonderlich die deudsche Bibel, hab helffen Corrigiren [1]), vnd het lenger geholffen, aber ich vermocht es nicht mer an meinem gesicht. Denn das gesicht legt mir seer ab. So kan kein vleis genugsam sein in sölcher arbeit, wie den D. Martinus Luther in der Neuen Bibel vorn in der Warnung selbs sagt.

Darnach bin ich aus E C F G befelh hieher zu einem pfarrer verordent, vnd als der teuer man D. Martinus Luther heuer Sonabent vor Exaudi gen Eylenburg kam, ward ich auch zu im gefordert vnd bleib vom Sonabent bis auff den montag zu mittag bey im, must auch zwo nacht in seiner schlaffkamer bey im sein. Als er nu des morgens frue auffstund vnd sein gebet zu Gott gethan hatte, rufft er mich zu im vnd red gantz freuntlich mit mir, fragt, wie es mir vnd meinem weib vnd kindern gieng, vnd ob ich mich behelffen kund, auch ob mir das gesicht nicht besser wurde rc. Darnach auff den montag fur er auff Torgau [2]) vnd hat mundlich E C F G gebeten vmb ein steuer zu einem heuslein, hat E C F G ein gantz genedige vnd willige vertrostung gethan vnd bevolen, man sol bey dem Gestrengen vnd Ernuhesten Hans von Punicau [3]) weiter ansuchung thun, welcher auff dismal ist nicht zu Torgau gewest, Sonst het in D. Martinus selbs angesprochen. So bin ich heuer bei S. G. zu Torgau gewest, hat mir S. G. gantz freuntlich angezeigt, wie E C F G nicht zu Torgau were, vnd heissen wider komen, wenn E C F G wider heim keme. Aber E C F G ist bald mit grossen gescheffften beladen gewest, das ich E C F G nicht gern hab wollen vberleuffen vnd hab also diese

1) Von der Mithilfe Hessenheimers bei dieser Arbeit war bisher nichts bekannt.

2) Ein Aufenthalt Luthers in Torgau an diesem Tage (18. Mai) bisher nicht bekannt.

3) Über Hans von Ponickau vgl. Beck, Johann Friedrich der Mittlere II, 149; Enders-Kawerau, Luthers Briefwechsel 13, 14[10]; 14, 168[8]; 15, 45.

Zeit nicht weiter ansuchung gethan. Den D. Martinus (ward ich vertrost) hat willen gehat, bald bey E C F G zu Torgau zu sein, als den hett er E C F G gnediges vertrostung selbs erinnert vnd mein sach besser bey E C F G ausgericht, den ichs arm man E C F G schreiben kan. Aber der almechtig Gott hat diesen teuern Doctor Martinum aus diesem Jamertal genomen". Der Brief schließt mit der Erneuerung der Bitte.

In demselben Aktenstück folgt dann ein Schreiben des Amtsverwesers zu Eilenburg Nickel von Milkaw mit demselben Datum Donnerstag nach Letare Anno xlvj an den Kämmerer Hans von Ponikau: „Mir zweiffelt nicht, E. g. werden sich noch zu erJnnern wissen, das der Erwürdige Herr Doctor Martinus Lutter seliger Montags nach exaudi vergangnes funffvndviertzigsten Jares zw Torgaw bei M. gnedigsten herrn geweßen ist vnd seine Churf. g. gebeten vor den armen Pfarrer zw Peritsch ern Johan hessenheimer" (es folgt die Unterstützung des Bittgesuchs) [1]).

Der Brief Hessenheimers liefert jedenfalls einen vollgültigen Beweis dafür, daß Luther sich vom 16.—18. Mai 1545 in Eilenburg aufgehalten hat und am 18. Mai beim Kurfürsten in

---

1) Für Hessenheimer hatte Cruciger schon am 10. April 1543 ein Empfehlungsschreiben an den Kurfürsten gerichtet (Weimar. Gesamtarchiv Ji 1720), mit der Bitte, sein Einkommen zu erhöhen. Da Cruciger an den Arbeiten für die Lutherbibel hervorragend beteiligt ist, ist die Angabe Hessenheimers (oben S. 521 [1]) durchaus wahrscheinlich und umgekehrt auch Crucigers Interesse für ihn verständlich. — Über den Erfolg von Hessenheimers obigem Gesuch vom 8. April 1546 liegt nichts weiter vor als die karge Notiz, er solle auf die Bewidmung der Pfarre vertröstet werden. Dagegen ist noch ein Beleg für Luthers Fürbitte vom Jahre 1545 vorhanden, eine Verfügung des Kurfürsten an den Rentmeister Jakob von Koseritz 16. Juli 1545 (Weim. Gesamtarchiv Ji 2026): .. Nachdem wir von wegen des pfarrers zu Peritzsch durch den Erwirdigen vnd hochgelarten vnsern lieben Andechtigen Ern Martin Luther der heiligen schrift Doctorn zu Wittenpergk angelangt und gepeten worden seindt, Jne mit einer gnedigen steur, bis zur Zeit des wiedumbs zu versehen, Als begeren wir darauf, damit er sich mitler Zeit dest leichter vnderhalten muege, Du wollest Jme zu diesem mahl vier gulden von vnsern wegen aus gnaden reichen vnd volgen lassen... Liebenwerde, Donnerstags nach Margarethä Anno domini xvᶜxlv .

Torgau war, wenn er auch leider über den Zweck der Reise und Luthers Predigt vom 17. Mai in der Bergkirche zu Eilenburg nichts meldet. Man wird aber die Nachricht der Eilenburger Chronik, die so bestimmt lautet, nunmehr für so gut wie gesichert halten dürfen.

III.

Zu Luthers letzter Reise über Halle nach Eisleben.

„Als nu das 46. Jar mit einkompt, ... wird vnser Doctor von seinen Erbherrn, den Grafen zu Manßfeld, erfordert, etliche widerwillen vnd zwispalt, so sich vnter jnen erhaben, wegzulegen vnd zuuertragen ... Drumb macht er sich auffn wege mit seinen drey Sönen am 23. Januarii [einem Sonnabend]. Des andern tages [also Sonntag den 24. Januar] kompt er gen Halle zu Doctor Jona ..." So berichtet über die Anfänge von Luthers letzter Reise Mathesius in der 14. Predigt über Luthers Leben [1]).

Die von Mathesius angeführten Daten sind angefochten worden. Zunächst entschied sich De Wette dafür, daß Luther erst am 24. Januar von Wittenberg aufgebrochen sein könne. Denn Luther schrieb am 25. Januar [2]) an seine Hausfrau: „... Wir sind heute umb acht Uhr zu Halle ankommen, aber nach Eisleben nicht gefahren, denn es begegnete uns eine große Wiedertäuferin mit Wasserwogen und großen Eisschollen, die das Land bedeckete, die drauete uns mit der Wiedertaufe". Gemeint ist die hochgeschwollene Saale, die das Übersetzen unmöglich machte. De Wette sagt nun [3]), daß nach diesem Briefe Luther erst Montag den 25. Januar „um 8 Uhr (Abends?)" in Halle angekommen sei. Die Abreise könne deshalb erst am 24. erfolgt sein,

---

1) Lösche, Joh. Mathesius Ausgewählte Predigten III (1906), S. 361. Dasselbe geben Jonas und Cölius an in ihrem Bericht über Luthers Reise nach Eisleben (Walch XXI, 280, wieder gedruckt bei Förstemann, Denkmale dem D. Martin Luther errichtet [1846], S. 2). Auf ihm wird erst Mathesius fußen.

2) De Wette, Luthers Briefe V, 780.

3) De Wette a. a. O. V, S. XXIV.

falls man nicht annehmen wolle, Luther sei von Wittenberg bis Halle mehr als zwei Tage unterwegs gewesen.

Dem gegenüber hält Bretschneider [1]) an der Angabe des Mathesius fest, daß Luther schon am 23. Januar von Wittenberg aufgebrochen sei. Er verweist auf das Datum eines Briefes von Melanchthon an Hieronymus Besold in Nürnberg, dem Melanchthon ein Jahr später schrieb: Die 23. Januarii, quo anno superiore viventem Lutherum postremo vidimus [2]). Bretschneider denkt sich den Verlauf der Reise so, daß Luther am 23. Januar um 8 oder 9 Uhr morgens aus Wittenberg abfuhr und an demselben Tage bis zur Mulde gelangte. Am 24. wäre er über diesen Fluß gesetzt und vielleicht bis Landsberg gekommen [3]). Hier habe er die Reise am 25. fortgesetzt und hätte so an diesem Tage 8 Uhr früh (nicht abends, wie De Wette vermute) Halle erreicht.

Ein neuer Zeuge für den 23. Januar als Tag der Abreise fand sich dann in dem obengenannten Hieronymus Besold selbst, der am 22. Februar 1546 [4]) an Veit Dietrich schreibt ..

1) Corp. Ref. VI, S. VII.

2) Corp. Ref. VI, 370, Nr. 3715.

3) Genau so schon Lingke, Luthers Reisegeschichte (1769), S. 298, dem Bretschneider wohl nur gefolgt ist. Lingke führt auch aus Cyr. Spangenbergs Sächs. Chronik (1583), S. 646 an, daß Luther am 23. Januar bis Bitterfeld gekommen, und nach Walch XXI, S. 281, daß er am 24. Januar um 11 Uhr vormittags in Halle eingetroffen sei, was aber Lingke auch eben mit Bezug auf jenen Brief Luthers bezweifelt. Die gleichen Angaben über die Reise bieten übrigens handschriftliche Einzeichnungen in ein Calendarium Eberi (1579), die von Heinrich Fabricius in Nürnberg, einem Schwiegersohne Veit Dietrichs, herrühren (mitgeteilt von B. Fr. Hummel, Neue Bibl. von seltenen Büchern III (1782), S. 103 ff.): 23. Januar. Post verba: M. Lutherus D. ad componenda dissidia comitum patriae suae Witeberga discedit anno 1546): prima die in oppido Bitterfelt pernoctans. — ad pag. 56 d. 24. Januar. D. Doctor Martinus Lutherus circa undecimam horam Halam Saxonum venit ad D. Jonam divertens ibique propter aquarum exundationem commoratus est 25. 26. 27. diebus et 26. concionem habuit de conversione Pauli. Diese Einzeichnung und Spangenbergs Angaben gehen auf den Bericht des Jonas und Cölius zurück.

4) Kawerau, Jonasbriefe II, 182.

Die 23. Januarii hinc discessit [Lutherus] Islebiam. Da Besold gerade in diesen Tagen als Haus- und Tischgenosse Luthers in Wittenberg weilte, ist sein so kurze Zeit darauf abgegebenes Zeugnis natürlich von besonderem Werte, und Köstlin [1]) bleibt deshalb mit Recht bei der Angabe des Mathesius über den Tag der Abreise (23. Januar).

Dagegen nimmt Köstlin mit Lingke und Bretschneider und gegen Mathesius nicht den 24. Januar, sondern den 25. als Tag von Luthers Ankunft in Halle an, was ja durch Luthers Brief an Frau Käthe vom gleichen Tage vollkommen sichergestellt schien. Für diesen Brief kannte aber De Wette nur gedruckte Vorlagen. Einen anderen und zweifellos richtigeren Text bietet eine Abschrift von der Hand Christian Schlegels [2]), erhalten in einer Gothaer Handschrift B 187, Bl. 185. Der Abschrift fehlt leider die sonst stets von Schlegel gewissenhaft zugefügte Quellenangabe, doch macht sie ganz den Eindruck, daß sie von der Urschrift genommen sei. Der Brief Luthers ist so gemütvoll und launig, daß es durchaus angemessen scheint, ihn hier noch einmal vollständig abzudrucken. Die Abweichungen von dem Wortlaut bei De Wette sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

Meiner freundlichen lieben Kethen Luttherin, Breuerin und Richterin auff dem Sawmarckte [3]) zu Wittenberg zuhanden.

G V F ym hern, liebe Ketha, Wir sind heute ümb acht aus Halla gefaren, Aber sind nicht gen Eisleben kommen, sondern umb neune wider gen Halle eingezogen. Denn es begegnet uns eine grosse Wiedertaufferin mit wasserwogen und

1) Köstlin-Kawerau, Luthers Leben [5] II, 617.

2) Christian Schlegel (1667—1722) sammelte um 1700 für eine Ausgabe der Lutherbriefe Abschriften, die sich jetzt in der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha befinden (B 186 und 187). Schlegel hatte auch die Sammlung des Christfried Sagittarius, des Herausgebers der Altenburger Ausgabe, erworben, die nach dem Tode des Sagittarius Joh. Friedr. Mayer besessen hatte (jetzt Herzogl. Bibl. zu Gotha B 185).

3) Am Saumarkte besaß Luther einen Garten, s. Enders-Kawerau, Luthers Briefe 14, 216, Nr. 3118 [7].

grossen Eisschollen, und drewet uns mit der Wiedertauffe, und hat das land bedeckt. So können wir auch nicht zurücke für der Mulda zu Bitterfeld und müssen alhie zu Halle zwischen den wassern gefangen liegen, nicht daß uns danach dürstet zu trincken. Wir nehmen dafür gut Torgisch bier und guten Reinischen wein, damit laben und tröstten wir uns dieweil, ob die Saale heute wolte auszörnen, denn weil die leuthe und fürmeister [1]) selbs kleinmüthig waren, haben wir uns nicht wollen yns wasser geben und Gott versuchen. Denn der Teufel ist uns gram und wonet ym wasser. Es ist besser verwaret alß beklaget, und ohn noth ist, daß wir eine narrenfreude dem Babst sampt seinen Schupen [2]) machen solten. Ich hatte nicht gemeint, das die Saal ein solch bad [3]) machen könte, das sie über die steyne weg und alles so rumpeln solt. Jztt nicht mehr [4]). Betet für uns und seyd from. Ich halte, werestu hir, so hättestu uns auch gerathen, es so zu thun, damit du siehest, das wir auch einmahl deinem Rat folgen. Hiemitt Gott befohlen. Amen. An S. Paulus Bekehrungstag, da wir auch uns von der Sala gen Halla kereten. 1546

Martinus Luther D.

Die Zeitangabe im Anfange des Briefes bezieht sich also nicht auf die erste Ankunft in Halle, sondern auf den ersten Versuch, von dort weiter nach Eisleben zu fahren, der wegen des gewaltigen Hochwassers alsbald aufgegeben wurde. Der Zusatz am Ende des Briefes mit der Anspielung auf den Namen des Tages macht das nochmals besonders deutlich. Demnach ist die bisher

1) Vielleicht richtiger Färmeister. Der Wagen mußte auf der alten Fähre bei Giebichenstein übergesetzt werden, s. unten.

2) Von Luther oft gebraucht: der Teufel sampt allen seinen Schuppen. Der Teufel ist als Drache gedacht, und alle, die für ihn tätig sind, werden als seine Schuppen und Glieder bezeichnet (Deutsches Wörterbuch 9, 2014, 2c—e), vgl. in der Predigt vom 8. Mai 1535 (Weim. Ausg. 41, 101) der Teufel . . wider das Reich Christi tobet und wütet durch seine Schuppen, Bapst, Bischoven, Tyrannen . . ., ferner Weim. Ausg. 10, 2, 11 u. 507; 11, 356; 34, 2, 129.

3) Hier scheint der Druck bei De Wette V, 781 „Sodt“ das richtigere zu bieten. Vgl. zu dem Worte Weimarer Lutherausgabe 14, XII.

4) D. h. Damit genug. Ich schließe hiermit den Brief.

aus Luthers Brief gezogene Schlußfolgerung, er sei erst am 25. Januar in Halle angekommen, hinfällig, und die Angabe von Jonas-Cölius und Mathesius, daß Luther Halle am 24. Januar erreichte, bleibt ebenfalls zu recht bestehen.

Über die Weiterfahrt von Halle heißt es in den oben (S. 524, Anm. 3) erwähnten Aufzeichnungen Heinrich Schmidels (Fabricius): 28. Januar. D. D. Lutherus Hala Saxonum digressus cum D. Jona et tribus filiis et non sine periculo flumen navigio transvectus in gravissimum morbum incidit. Damit deckt sich die Darstellung des Mathesius (a. a. O. III, 362): „Am 28. des Monats sitzt er mit seinen drey Sönen vnd D. Jona in ein Schiflein, denn die Sahl war sehr außgeloffen, diß geschach nicht one not vnd gefahr, denn ein Sturmwind hette bald das Schiflein vmbgestossen, wie er denn selbst gesagt: Were das nicht dem Teufel ein fein spiel vnd wolgefallen, wenn ich mit dreyen Sönen vnd mit euch im wasser ersöffe?" [1])

Die Stelle, an der Luther über die Saale setzte, wird genau angegeben in einem Briefe des Andreas Friedrich aus Eisleben [2]) an Johannes Agrikola, 12. März 1546. Es heißt da über den Aufenthalt in Halle: ... Venit igitur Halam tum temporis, cum infestissimum frigus immineret, et unum aut alterum diem apud Jonam quiescere constituens, subitis fluctibus Sala, quod miraculum erat, saevire coepit et, quantumvis frigora urgerent, nihilo tamen haec per incrementa per octiduum [3]) fere tumultuavit, adeo ut amnis etiam clarissimi Viri transitum prohibere videretur. Expectatus est igitur a Comitibus una cum caeteris Comitibus ab Anhalt, Schwarzburg, Reinstein et caeteris per aliquot dies D. Martinus

1) Auch dies stammt aus dem Bericht des Jonas und Cölius (s. oben S. 523 [1]).

2) Veröffentlicht von Kawerau, Theol. Stud. u. Krit 1881, S. 164.

3) Die Zeitangabe soll nicht besagen, daß Luther so lange in Halle blieb, sondern die von Eisleben eintreffenden Anfragen der Mansfelder Grafen, warum er nicht komme, werden ihn bewogen haben, trotzdem der Strom immer noch hoch ging, die Überfahrt doch zu versuchen. Die Saale selber nahm erst nach 8 Tagen wieder ihren mittleren Stand an.

summo desiderio, et coactus est vir bonus non quiescentibus fluctibus per scapham ad arcem Gebickensem [1]) fluctuante et saeviente amne trajicere.

Luther benutzte also die uralte, auch für Wagenverkehr eingerichtete Fähre bei Giebichenstein und wird dann über Dölau weitergefahren sein. [2])

---

1) Ein Stück des von Kawerau nach einer Erlanger Abschrift veröffentlichten Briefes findet sich auch in einem der Rörercodices auf der Universitätsbibliothek zu Jena, Bos. q. 24a, letzte Abteil., Bl. 30. Der Text dieser Abschrift weicht von der Erlanger mehrfach ab. Der obige Schlußsatz lautet hier: Tandem vir bonus per scapham sub arce Gibechenstein fluctuantibus et saevientibus procellis traiecit.

2) Die Angabe Dreyhaupts in seiner Chronik des Saalkreises I, 226: „Luther mußte sich mit großer Lebensgefahr auf 2 Kähnen biß hinter Passendorf über das aufgelaufene Wasser fahren lassen" ist sicher eine bloße Vermutung und gegenüber Andreas Friedrichs Mitteilung an Agrikola nicht haltbar.

4.

Beiträge zur Schleiermacherforschung.

I.

Aus Schleiermachers Berliner Freundeskreis.

Von

Lic. **Walther Sattler**, Pfarrer in Holzwickede (Westfalen).

(Schluß.) [1]

Auf die Empfehlung Bunsens wurde im Jahr 1833 der junge Otto Nicolai, mit dem Bunsen im Hause Schleiermachers bekannt geworden war, in die Organistenstelle an der Kapelle der preußischen Gesandtschaft in Rom berufen.

Der kurz nach der Uraufführung (Berlin, 9. März 1849) seiner Oper „Die lustigen Weiber von Windsor" in Berlin verstorbene Komponist war nach manchen trüben Erfahrungen im Vaterhaus zu Königsberg und nach vielen Entbehrungen auf der Wanderschaft siebzehnjährig im Herbst 1827, zu derselben Zeit wie Bunsen, nach Berlin gelangt. Mit Empfehlungen seines Wohltäters, des Divisionsauditeurs Adler in Stargard i. P., wandte er sich an Zelter, den durch seinen Briefwechsel mit Goethe berühmt gewordenen Direktor der Singakademie. Zelter überzeugte sich von den musikalischen Fähigkeiten seines Schützlings und wußte bald auch den König für ihn zu interessieren. Dieser setzte eine Summe zur kirchenmusikalischen Ausbildung Nicolais aus, und neben seinem väterlichen Freunde Zelter, dem durch seine geistreichen, nicht selten von einem derben Humor zeugenden Äußerungen bekannten Komponisten Goethescher Lieder, wurde Bernhard Klein zu seinem

---

1) Vgl. 3. Heft, S. 402—416.

Lehrer bestimmt. Der junge Felix Mendelssohn-Bartholdy gehörte zu seinen Mitschülern [1]). Schon damals hatte Nicolai als Sänger, Klavierspieler und Komponist Erfolge aufzuweisen. Seine Kompositionen, darunter ein als „Dankmusik beim Erlöschen der Cholera" zur Aufführung gelangtes Te Deum, zogen auch die Aufmerksamkeit des Königs auf sich.

Trotz der vom König zur Fortsetzung seiner Studien gewährten Unterstützung blieb Nicolai von Entbehrungen nicht immer verschont. Er sah sich daher genötigt, durch Stundengeben ein bescheidenes Auskommen zu erwerben. Auch in der Familie Schleiermacher, deren Glieder alle musikalisch interessiert waren, ist er als Musiklehrer tätig gewesen. Die Pflegetochter Luise Fischer hatte nach dem Zeugnis Ehrenfrieds v. Willich „musikalisches Talent, eine schöne Altstimme, welche ins Herz drang. An ihrem seelenvollen Gesang hatte ich besonders meine Freude. Lieder mit einem schwermütigen Hauch sang sie tief ergreifend, z. B. »Im Windsgeräusch in stiller Nacht ging einst ein Wandersmann usw.« oder Theklas Abschied: »Der Eichwald brauset usw.« Ihr ganzes Wesen hatte etwas Melodisches, tief Inniges." [2])

Für die damalige Auffassung Schleiermachers ist charakteristisch eine Stelle aus der Akademieabhandlung „Über den Begriff des Erlaubten", 1826, S. W. III, 2, S. 437 f.: „Es ist gewiß, daß ohne die Gewohnheit des Spazierengehens keine schöne

---

1) Die in dem Brief der Mutter Felix Mendelssohns an den Hannoverischen Gesandtschaftssekretär Klingemann in London (Ende 1827) mitgeteilte Bemerkung Zelters (Bunsen I, S. 308 f.) bezieht sich auf die 1827 durch Bunsen für den König erworbene Madonna della famiglia di Lante von Rafael (Bunsen I, 273. 280. 285. 306. 592), bekannt unter dem Namen Madonna di casa Colonna. Vgl. Beschreibendes Verzeichnis der Gemälde im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin [5] (1904), S. 350 f. — Zelter und Henriette Herz: J. Fürst, H. Herz, S. 63. 100.

2) Aus Schleiermachers Hause S. 96. 102. Schleiermachers Geburtstagsfeier 1832: G. R. Kruse, Otto Nicolai [1910], S. 29 f.; Nicolai gab damals im Hause Schleiermachers monatlich 20 Stunden, die Einnahme beziffert er auf $5^1/_8$ Taler; „ich werde bei Schleiermachers im Hause eine Generalbaßstunde an einige Damen zu gleicher Zeit, welches lauter hübsche, junge Mädchen sind, geben", S. 28; Hildegard Schleiermacher: S. 30.

Gartenkunst vorhanden wäre, daß ohne die Neigung Musik in Masse zu hören, unsere großen Gattungen tonkünstlerischer Produktion nicht beständen, und ebensowenig die dramatische Kunst, wenn sich niemand in ihren Darstellungen ergötzte. (Sollte jemand einwenden, man könne doch eigentlich nicht sagen, daß diese Künste aus den angegebenen Handlungen, im ganzen betrachtet, entstünden: so bemerke ich dagegen, daß doch offenbar Musik hervorbringen und Musik aufnehmen und so auch das übrige beides zusammengehört, ja wesentlich daselbige ist, und sich nur verhält wie Spontaneität und Rezeptivität, und daß daher alle festlichen Versammlungen dieser Art angesehen werden können als ein aus Einem Impuls hervorgehendes Ganze, das nur aus in dem angegebenen Verhältnis ungleichartigen Teilen besteht, in welchem einigen ihrer Beschaffenheit gemäß obliegt, produktiv hervorzutreten, den andern, das Dargebotene aufzufassen und in sich lebendig zu erhalten.) Könnten wir nun wohl diese und andere ähnliche so große gemeinschaftliche Werke ganz aus dem sittlichen Gebiete verweisen und für sittlich gleichgültig erklären wollen? oder werden wir nicht immer sagen müssen, entweder es sei eine Unvollkommenheit, wenn sie in einem Volke ganz fehlen, und dann sind sie ein Gut, oder es sei ein Verderben, wenn sie in einem Volke auch nur irgendwie vorhanden sind, und dann sind sie ein Übel. Sonach muß aber auch in dem einen Falle sittlich und also irgendwann pflichtmäßig sein, sie machen zu helfen, und in dem andern unsittlich und auf alle Weise pflichtwidrig, sie nicht nach allen Kräften zu hindern und zu stören."

„Was Schleiermacher für die Geselligkeit besonders geschickt machte", bemerkt Thiel, S. 82, „war sein starker und durchgebildeter Kunstsinn. So liebte er, wie alle höheren Seelen, leidenschaftlich die Musik und war daher kein seltener Teilnehmer an Konzerten, sprach höchst einsichtsvoll von Gemälden und plastischen Kunstwerken, liebte das Theater, das Kunst und Poesie ins Leben ruft."

Man erinnert sich der brieflichen Äußerungen Schleiermachers aus der Halleschen Zeit, die Idee zu seinem musikalisch reich be-

dachten Dialog „Die Weihnachtsfeier" sei nach einem Flötenkonzert Dulons plötzlich in ihm lebendig geworden [1]).

Mit seiner Familie besuchte er fast regelmäßig die öffentlichen Aufführungen der Singakademie unter Zelter [2]).

Dem Wohlwollen Zelters verdankte Nicolai zum großen Teil den ausgezeichneten Umgang, dessen er sich in Berlin zu erfreuen hatte; Zelter, dessen Liedertafel auch Schleiermacher als Gast angehörte, war es auch, der ihn bei Schleiermacher einführte [3]).

---

1) Br. II, 61; IV, 122. Br. m. Gaß, S. 42. Über Friedr. Ludw. Dulon (1769—1826), dessen Konzertreisen sich über fast ganz Europa erstreckten, vgl. „Dülons, des blinden Flötenspielers, Leben und Meinungen, von ihm selbst bearbeitet", hg. von C. M. Wieland. 2 Bde., Zürich 1807 bis 1808. „Weihnachtsfeier", 1. Aufl. 1806, S. 13ff., 20ff., 49ff. 86 usw. (eb. Mulert 7, 8ff.; 10, 17ff.; 22, 2ff.; 37, 11); Vereinigung des Plastischen und Musikalischen S. 45 (Mulert 20, 15); Joh. Friedr. Reichardt, in dessen Familie Schleiermacher damals oft weilte (vgl. z. B. Br. II, 42) und auf die sicher manche Einzelheit des Inhalts zurückgeht, S. 21 (Mulert 10, 20); Händels Messias: Mulert 63, 11 (2. Aufl.); Correggio S. 19 (Mulert 9, 27). Theater: Br. II, 391. 415.

2) Aus Schleiermachers Hause, S. 109; vgl. Br. I, 258 v. 29. Dezbr. 1800. Eine Dankesäußerung Schleiermachers für die Mitwirkung einiger Mitglieder der Singakademie im Gottesdienst: Pr. IV[1] S. 14, v. J. 1810. Vgl. Schleiermachers Ansicht über Wesen und Aufgabe der Kirchenmusik in den „Unvorgreiflichen Gutachten" 1804, S. W. I, 5, S. 103ff., dazu E. R. Meyer S. 31ff.; Schleiermachers Rezension des 1804 erschienenen Zöllnerschen Buches „Ideen über Nationalerziehung", Januar 1805 (Br. IV, 604f.). Über die Beziehungen Schleiermachers zu Zelter s. auch S. B.-Ztg. XXXIII, 1916, S. 61f. 77f.

3) Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, S. 229, 1. Vgl. auch Schleiermachers Charaden[3] 1883 Nr. 12: An eine Schülerin Zelters. Die Charaden sind, soviel ich sehe, zuerst gedruckt im Musenalmanach für das Jahr 1830, hg. von Amadeus Wendt (Leipzig, Weidmannische Buchhandlung, G. Reimer), S. 262ff. Über Schleiermachers Theorie der Geselligkeit und die Geselligkeit in seinem eigenen Hause vgl. J. Bauer in der Einleitung zur Neuausgabe von Schleiermachers Predigten über den christlichen Hausstand, 1911, S. 35ff. = Schleiermachers Werke, in Auswahl hg. von O. Braun und J. Bauer III, 1910, S. 215ff. Der im Berliner Archiv der Zeit und des Geschmacks 1799 anonym erschienene „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", hg. von H. Nohl, ib. II, 1913, S. 1ff, Vorbemerkung S. XXIII f.; R. Wickert, Die Pädagogik Schleiermachers in ihrem Verhältnis zu seiner

Als die Berufung nach Rom mit der Verpflichtung, sich auch ferner dem Studium der Kirchenmusik zu widmen, an Nicolai erging, war B. Klein (am 9. September 1832) und kurz zuvor (am 15. Mai) auch Zelter bereits gestorben.

Am 19. Mai 1832 schrieb Schleiermachers Frau an den Sohn Ehrenfried v. Willich in Aachen: „Gestern früh hat Vater auch den alten Zelter begraben, der seinem Freunde Goethe bald genug nachgefolgt ist", Br. II, 460.

Am Begräbnistage Zelters hat Nicolai einige Zeilen niedergeschrieben, die sich nach seinem Tode mit einem getrockneten Blatt zwischen seinen Tagebuchaufzeichnungen gefunden haben. In ihrer Schlichtheit sind sie ein ergreifendes Zeugnis für die dankbare Verehrung, die der Schüler seinem väterlichen Freund und Lehrer unablässig entgegengebracht hat.

Hier folgt der Wortlaut des Gedenkblattes, dessen Fassung in der Ausgabe der Tagebücher einige unerhebliche Änderungen aufweist, nach dem Faksimile in der Nicolai-Biographie von Kruse, S. 26:

Berlin, Freitag den 18. Mai 1832.

Der Prof. D. Carl Fried. Zelter wurde heute früh begraben. Er starb am 15. des Morgens zwischen 5 und 6. Die Singakademie versammelte sich heute früh um 6 Uhr in ihrem Saale, wo der Sarg Zelters aufgestellt war. Er war umgeben von den Büsten Zelters, seiner verstorbenen Frau geb. Pappritz, Goethes, Faschs [1]) und J. S. Bachs. Wir sangen zuerst den Choral: „Wen hab' ich sonst als dich allein" aus der Graunschen Passion. Dann hielt der Professor Dr. Schleiermacher eine Rede, und die Feierlichkeit wurde mit dem Choral aus J. S. Bachs Passionsmusik: „Wenn ich einmal soll scheiden" geschlossen. — Dann begab sich ein langer Zug, bestehend aus Zelters Verwandten, der Akademie der Künste,

---

Ethik, 1909, S. 72 ff.; L. Vietor, Schleiermachers Auffassung von Freundschaft, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte, 1909.

1) Karl Friedrich Christian Fasch, gest. 3. August 1800, war Gründer der aus dem seit 1789 im Hause des Geh.-Rats Milow sich versammelnden kleinen Gesangverein entstandenen Singakademie. Sein Schüler und Nachfolger in der Leitung der Singakademie, Zelter, hat seine Biographie geschrieben, Berlin 1801.

der Singakademie und des Maurergewerks nach dem Kirchhof (Sophien), wo Zelters Frau auch begraben ist. — Schleiermacher sprach einige Worte, und es wurden noch 2 Choräle für Männerstimmen gesungen. — Der Fürst Anton Radziwill war auch zu Fuß mit dem Zuge hinausgegangen und half den Sarg Zelters, den er im Leben als Künstler geliebt und als Mensch geehrt hatte, treulich mit Erde bedecken [1]). — Sanft ruhe seine Asche! — Ich für mein Teil habe ihm heut manche Träne geweint und werde seinen Verlust lange bitter empfinden. Dieses Blatt habe ich von dem Kranze gebrochen, mit dem Zelters Büste im Saale der Singakademie am Morgen des heutigen Tages geschmückt war. Heute vor drei Wochen wurde mein Te Deum in der Freitagsmusik Zelters gesungen, und er hat, wiewohl schon etwas unwohl, der Musik damals beigewohnt. Ich glaube, es ist das letzte gewesen, was er mitgemacht hat. — Am Sonntag darauf sprach er viel mit mir über diese Komposition und war schon weicher gestimmt als gewöhnlich. (Es war am 29. April abends.) Ich blieb bei Zelters zum Abendessen. Zelter selbst kam nicht in das Eßzimmer, sondern blieb in seinem Arbeitszimmer. Er sprach von Goethe und sagte noch zu mir: „Sehn Sie, was Sie für einen dummen Streich gemacht haben, daß Sie im Sommer nicht nach Weimar gegangen sind?" (Er hatte mir damals einen Empfehlungsbrief an Goethes Schwiegertochter mitgegeben, wodurch ich des Dichterfürsten Bekanntschaft gemacht hätte.) „Aber die Jugend glaubt immer, sie hat noch Zeit genug." — Wie gerne wäre ich im Sommer nach Weimar gegangen, aber meine Kasse, die in Leipzig ganz erschöpft worden war, ließ es nicht zu. Ich sagte zu Zelter, daß es mir nun auch unaussprechlich leid wäre, daß ich aber kein Geld mehr zu dieser Reise gehabt hätte. Seiner gewöhnlichen Derbheit gemäß antwortete er: „Ei was, da hätten Sie betteln müssen!" [2]) — Zelter war sehr groß und kräftig, und bis vierzehn Tage vor seinem Tode, glaube ich, hat er nie geweint. — Auffallend ist es, daß er eine Ahnung seines Todes hatte, seine Papiere ordnete und in den letzten Tagen sehr weich gestimmt war. — Der Tod Goethes hat mächtig auf ihn gewirkt. —

---

1) Fürst Radziwill hat sich selbst als Komponist betätigt, vgl. Bunsen II, S. 212: er schrieb z. B. die Musik zu einzelnen Szenen von Goethes Faust. Mit Reichardt u. a. verkehrte er in dem geselligen Stägemannschen Zirkel, vgl. H. v. Petersdorff, Elise Stägemann und ihr Kreis (Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins 30), 1893; Goedeke [2] VII, 847.

2) Vgl. Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, hg. von L. Geiger [1902], III, S. 473. 479.

Zelter war wie ein Fels, an dem sich die Wellen brachen, die in der vielköpfigen Akademie entstanden; seine Persönlichkeit wird nicht zu ersetzen sein. — Ich habe manches von ihm gelernt. Lebe wohl! mein teurer Lehrer! —

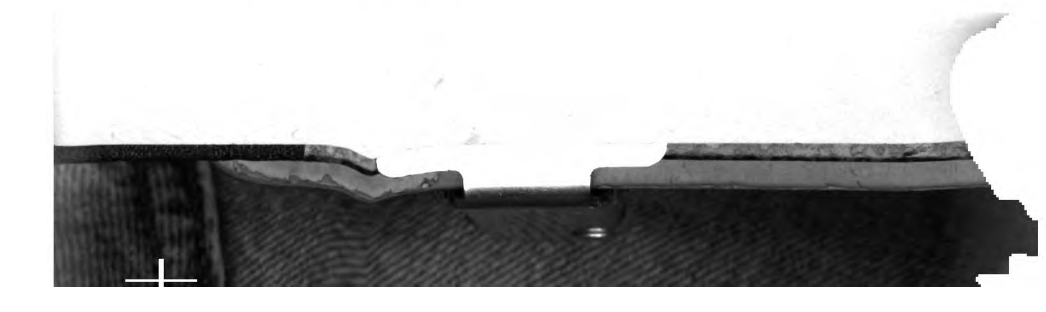
Seiner väterlichen Freunde Zelter und B. Klein hat Nicolai auch während seines römischen Aufenthalts inmitten eines ausgedehnten, vielseitig anregenden Verkehrs mit neuen Freunden und Gönnern nicht vergessen (vgl. Tagebücher S. 19. 26). Seine Ankunft in Rom, wo er bis Mitte 1836 geweilt hat, war im Januar 1834 erfolgt, kurz bevor Schleiermacher aus einem reichen und reichgesegneten Leben schied.

A. v. Zeller (vgl. oben S. 412, 1), von Schleiermacher einmal gefragt: „Herr Doktor! an welcher Krankheit werde ich wohl einst sterben?" hat darüber keine bestimmte Antwort gegeben, aber doch, da er Schleiermachers körperliche Zustände wohl kannte, das Richtige geahnt [1]). Am 12. Februar 1834 ist Schleiermacher einer rasch verlaufenden Lungenentzündung erlegen.

Berichte über die letzten Tage und Stunden Schleiermachers und Zeugnisse für den tiefen Eindruck, den dieser Heimgang in Berlin und in ganz Deutschland hervorrief, sind zusammengestellt bei J. Bauer, Schleiermachers letzte Predigt, 1905. Vgl. Thiel S. 85 f.; E. R. Meyer S. 267; F. A. W. Diesterweg, Über die Lehrmethode Schleiermachers. Berlin, Reimer 1834. Die Totenklage K. G. von Brinkmanns um den ältesten und vertrautesten seiner Jugendfreunde seit den Knabenjahren, in einem Brief an Tegnér (Stockholm 25. Februar 1834), hat vor kurzem G. Loesche mitgeteilt: Christliche Welt 1915, 648.

Dieser tief empfundene Brief von Schleiermachers „Zwillingsbruder an Verstand und Herzen" ist uns eine schöne Bestätigung für die Worte der Anerkennung, die ein anderer, erst in den reiferen Jahren ihm nahe getretener Freund dem Heimgegangenen damals gewidmet hat: „Ich bin nicht der einzige, der seine Treue und Ausdauer in der Freundschaft zu rühmen weiß. Die ihm noch

1) Vgl. A. Landenberger, Dr. Albert von Zeller, der Sänger der „Lieder des Leides" und der Dichter christlicher Ewigkeitshoffnung: „Deutsch-Evangelisch" I, 1910, S. 601.



näher standen und länger mit ihm verbunden waren, werden ihm noch stärkeres Zeugnis geben, daß er zu den treuesten Menschen gehörte und daß er sich auf die edle Kunst verstand, auch unter Verstimmungen und Mißverhältnissen den Freund fest und warm zu halten." (Lücke, St. u. Kr. 1834, S. 805; s. o. S. 413, 1.)

Wie gern sich Nicolai während seines Aufenthaltes in Rom des Schleiermacherschen Hauses erinnert hat, zeigen die Tagebuchaufzeichnungen jener Zeit.

„Freitag, den 22. September 1834. Die Nacht habe ich soviel von Hildegard Schleiermacher geträumt. Wie geht das zu? mir träumte, ich hätte um sie angehalten. Ist heute etwa ihr Hochzeittag mit Graf Schwerin? oder weiß sie etwa, daß ich ihr wirklich gut war, und mir sogar manchmal der Gedanke um sie zu werben durch den Sinn geflogen ist? —"

„Sonntag, den 20. September 1835. Gestern vormittag erhielt ich in der Kapelle einen Brief von meinem lieben Vater, auch durch Herrn v. Usedom, unsern neuangekommenen Gesandtschaftssekretär, in dessen Frau ich mit Überraschung Frl. Louise Fischer, welche im Hause des Prof. Schleiermacher zu Berlin erzogen wurde, wiederfand. — Sie brachte mir Grüße von der ganzen Familie und nannte ausdrücklich Hildegard dabei! Die jetzige Frau Gräfin Schwerin!" [1])

Nicht lange vor dem Eintreffen Usedoms, mit dessen Hinneigung zu den liturgischen Reformbestrebungen Bunsens Nicolai allerdings nicht einverstanden war [2]), hatte sich Bunsen in

1) Nicolai, Tagebücher, S. 30f., 74. Schleiermachers Tod: Kruse, S. 30.

2) Nicolai, Tagebücher, S. 76, 79 („der neue Geheimsekretär v. Usedom glaubt etwas von der Musik zu verstehen und bestärkt Bunsen immer mehr noch in seiner Idee"). Bunsen I, S. 268f.; Usedom über die Reaktivierung E. M. Arndts: ib. II, S. 147. Angaben über die Beziehungen zwischen Bunsen und Nicolai in Rom: Tagebücher, S. 9f., 17, 27, 29, 32 (die Neuerungen, die Bunsen im Gottesdienst einführen will: das Mitsprechen der Gemeinde, das Knien, das rhythmische Singen, vgl. S. 79; „ich muß mich dagegen erklären"), 35, 37—39, 47, 55, 62—81 (Bunsen verlangt die Wiedereinführung des Psalmodierens, der Antiphone „und seiner sonstigen

einem Brief an Lücke, anknüpfend an dessen Nachruf in den „Studien und Kritiken", dem Freunde gegenüber noch einmal über die Bedeutung Schleiermachers ausgesprochen. Bunsen vermißt in Schleiermacher die objektive Anschauungs- und Reproduktionskraft einer Vergangenheit. „Seine eigentliche Stärke lag in der Kritik des Subjektiven, des Psychologischen, mit vorherrschender Spekulation. Seine Anordnung des Plato ist ein Meisterwerk, allerdings auch mit ganz anderer Anstrengung und Liebe geschrieben, als der arme Lucas erhalten hat. Deinen *λόγος ἐπιτάφιος* habe ich mit großer Freude gelesen; den Hauptgesichtspunkt der historischen Würdigung dieses großen Mannes möchte ich am liebsten mit Schellings Worten in seiner schönen Rede aussprechen: »Er ist ein Kämpfer für das heilige Besitztum unserer geistigen Freiheit und unseres sittlichen Ernstes«" [1]).

Gebräusel"; „ich wollte durchaus nicht, und er hat es nun endlich, aber nur mit Gewalt durchgesetzt"), 95; in Berlin (1844), S. 139. Bunsens „Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch" erschien 1833 (Hamburg, F. Perthes); Gesandtschaftsprediger v. Tippelskirch: S. 12, 23 f., 27, 29, 69; Bunsen I, S. 318, 321, 375; preußische Gesandtschaftskapelle in Neapel: S. 53; H. Abeken (S. 64, 69, 76) ging Ende 1831 nach Rom, wo er an den liturgischen Arbeiten Bunsens und im Zusammenhang damit auch an der Bearbeitung des Bunsenschen Gesangbuchs teilnahm; 1834—38 hatte er die Predigerstelle an der Kapelle der preußischen Gesandtschaft zu Rom inne; zum Gedächtnis seines Freundes schrieb er die biographische Charakteristik „Christian Karl Josias Freiherr von Bunsen" in „Unsere Zeit. Jahrbuch zum Konversations-Lexikon" (Leipzig, Brockhaus), Bd. 5, 1861, S. 337—377; vgl. auch Bunsen I, S. 269 ff.; „Heinrich Abeken, ein schlichtes Leben in bewegter Zeit", hrsgb. von seiner Witwe, Hedwig A., geb. v. Olfers, Berlin 1898, [3]1904.

1) Bunsen I, S. 439 (Fascati 15. Juni 1835). Das dem damals schon hart bedrängten (Br. II, 217 f.) De Wette gewidmete Büchlein Schleiermachers „Über die Schriften des Lucas. Ein kritischer Versuch. Erster Teil" (= S. W. I, 2, S. 1 ff.) erschien 1817 (über den beabsichtigten zweiten Teil s. Br. IV, 218; Br. m. Gaß, S. 140). Bunsen an Lücke, Rom 1. Juli 1818: „Ich habe angefangen, Schleiermachers ‚Lukas' zu lesen. Ich gestehe, es ist mir ganz und gar nicht alles, was er als allgemeine Sätze aufstellt, gleich einleuchtend. Ich will es aber ordentlich durchlesen. Die Vorrede ist herrlich und mit weiser christlicher Freiheit und Kühnheit geschrieben." Bunsen I, S. 151.

Und Anfang 1835 hatte Bunsen einem Brief an den ausgezeichneten englischen Pädagogen und Historiker Thomas Arnold, der 1827 in Rom mit ihm zusammengetroffen war, ein Blatt beigefügt, das sich auf die Subskription zu einem „Monumente für unseren großen Lehrer und Theologen Schleiermacher" bezog — als Dank des Freundeskreises an den Mann, der „in der Freundschaft ein Virtuose im edelsten Sinne war":

„Es ist der Wunsch seiner Freunde, ihm ein doppeltes Monument zu errichten, eins von Marmor auf der Stelle, wo seine sterblichen Überreste bestattet sind, und eins von lebender Art, analog der verdienstlichsten Beschäftigung, der er sein Leben widmete, der Erziehung der Jugend" [1]).

---

1) Bunsen I, S. 438. (Über das 1904 enthüllte Denkmal Schleiermachers von Schaper vor der Dreifaltigkeitskirche vgl. „Zum Gedächtnis Schleiermachers". Drei Reden von Faber, Lahusen, Seeberg. 1904.) In einem späteren Brief an Arnold äußert sich Bunsen über Schleiermachers Glaubenslehre. „Obgleich Schleiermachers »Christlicher Glaube« in manchen Punkten in England anstößig sein dürfte, so kann ich doch nicht umhin, dieses Werk für unschätzbar zu halten in Beziehung auf die Darlegung über die Erkenntnis der göttlichen Natur des Erlösers, und zugleich über die Grundlehren der Rechtfertigung und Heiligung. Es ist zweifellos, daß die scholastische Schule, die alte so gut wie die neue, viele Teile des einfachen und reinen christlichen Glaubens in erkünsteltes Geheimnis verstrickt und durch Distinktionen und exklusive Definitionen Schismen und Sekten gegründet; aber auf der anderen Seite können göttliche und übernatürliche Dinge nicht wie die von gewöhnlicher Art behandelt werden, Gegenstände der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie man sie nennen könnte. Ideal durch ihre Natur erfordern sie eine ideale Behandlung, und in dieser Beziehung hat Schleiermacher eine neue Periode begonnen. Neander würde es nach einer objektiveren und mehr verallgemeinerten Methode getan haben, wenn er die notwendige dialektische Schärfe und die Gabe des Schreibens besäße. Ich wünschte, daß Sie das Kapitel über die Rechtfertigung läsen, um zu sehen, wie er (Schleiermacher) die Unterscheidung aus der Welt schafft, welche im 16. und 17. Jahrhundert für die vornehmlichste zwischen den Reformatoren und dem Konzil galt, und zeigt, wie in dieser Lehre der cardo unserer Kirchen liegt. Dasselbe kann über den Streit zwischen Luther und Calvin über die Lehre von der Gnade gesagt werden." Bunsen I, S. 449 f., 13. Februar 1837.

Anhang.

Übersicht über die bisher veröffentlichten und die oben erwähnten Leichenreden Schleiermachers.

Schleiermachers Ansicht über das Verhalten des Geistlichen in Beziehung auf die Verstorbenen: Pr. Th. = S. W. I, 13, S. 463 f., über Kasualreden, darunter speziell Reden bei Leichenbegängnissen: S. 321—326. Schleiermacher über die Feier am Grabe des alten Jänicke: Br. II, 429; über die Begräbnisliturgie in St. Paul: Br. II, 440. Herbst 1830 war der Kirchhof Schleiermacher für eine Zeitlang vom Arzt verboten worden. Br. m. Gaß, S. 229.

1) IV [1] Grabrede Nr. 1 (S. 821) = IV [2] Nr. 2 (S. 864) = Magazin B N. F., III, 1825, S. 375.
Rede bei Eröffnung eines neuen Begräbnisplatzes. Am jährlichen Buß- und Bettag. Herr Generalsuperintendent D. Lahusen hatte die Güte, aus den Akten und Kirchenbüchern der Dreifaltigkeitsgemeinde festzustellen, daß auf dem Dreifaltigkeitskirchhof in der Bergmannstraße 39—41 die erste Beerdigung am Buß- und Bettage, dem 12. Mai 1824 stattgefunden hat und damals der Bürger und Posamentiermeister Carl Christian Lipcke, 75 Jahre alt, beerdigt worden ist. Vgl. Pr. IV [1] S. 825: „ein tüchtiger und löblicher Bürger, der immer fleißig gewesen ist zu erscheinen in unseren gottesdienstlichen Versammlungen.“

2) IV [1] Grabrede Nr. 2 (S. 825) = IV [2] Nr. 3 (S. 869) = Magazin B N. F., IV, 1826, S. 373.
Rede am Grabe des Königlichen Candidatus alumnus Herrn Heinrich Saunier, über Hiob 1, 21; s. o. S. 410, 2.

3) IV [1] Grabrede Nr. 3 (S. 831) = IV [2] Nr. 4 (S. 874) = Magazin C, IV, 1834, S. 273.
Rede am Grabe Hegewalds, Juni 1832; s. o. S. 410, 1.

4) IV [1] Grabrede Nr. 4 (S. 833) = IV [2] Nr. 5 (S. 877) = Magazin C, IV, 1834, S. 276.
Rede am Grabe des Prof. Dr. Wolfart, gest. 17. Mai 1832; s. o. S. 409, 1.

5) IV [1] Grabrede Nr. 5 (S. 836) = IV [2] Nr. 6 (S. 880) = Magazin C, IV, 1834, S. 280.
Rede an Nathanaels Grab, 1. Nov. 1829; s. o. S. 406 f.

6) [fehlt in IV[1].] IV[2] Nr. 1 (S. 859) = Altarrede vor der Leichenbestattung des Predigers an der St. Gertraudts-Kirche zu Berlin, Dr. J. G. Hermes (erschienen in der Nachricht von Hermes' Leichenbestattung, Berlin, G. Reimer 1819, S. 9—21). Vgl. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, S. 248. Als Dekan der theologischen Fakultät hatte Schleiermacher, im Anschluß an seine Festrede bei der Universitätsfeier des dreihundertjährigen Reformationsjubiläums, neben C. J. Nitzsch und J. Geibel auch Hermes, „in urbe nostra ad aedem Gertrudis ministrum non coetui suo sed nobis omnibus propter evangelicum candorem, doctrinae puritatem et simplicitatem, disciplinae vitaeque sanctitatem maxime colendum" zum Dr. theol. kreiert, S. W. I, 5, S. 324; vgl. Br. II, 334.

In Pr. IV[1] und IV[2] fehlen:

7) Ungedruckt: Rede am Grabe von Eichhorns Tochter, 24. Dezember 1827; s. o. S. 416, 1.
8) Rede in der Singakademie am Sarge Zelters und Grabrede auf dem Sophienkirchhof, 18. Mai 1832; s. o. S. 532. Auf diese Rede, die sich, wie Herr Geh. Oberkonsistorialrat Propst D. Kawerau mitzuteilen die Güte hatte, — wohl zum ersten Mal — vollständig gedruckt findet in Martin Blumner, Geschichte der Sing-Akademie zu Berlin (Berlin 1891), S. 193 ff., gedenke ich demnächst in anderem Zusammenhang einzugehen.

5.

Zur Frage nach den Quellen von Augustins Kenntnis der griechischen Philosophie.

Von

D. Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbek. [1]

Über Zweck und Absicht seiner 22 Bücher von der Gottesstadt (de civitate dei), des umfangreichsten, tiefgründigsten und gelehrtesten aller seiner Werke, hat sich Augustinus in diesem selbst mehrmals ausgesprochen. Er beabsichtigte in ihm, wie er im 10. Buche bemerkt, „nicht die Widerlegung derer, die das Vorhandensein irgendeiner Gottheit leugnen, oder behaupten, daß sie sich um menschliche Angelegenheiten nicht kümmere, sondern derer, die, ohne zu wissen, daß er selbst sogar dieser sichtbaren und wandelbaren Welt unsichtbarer und unwandelbarer Schöpfer ist, diesem unserm Gotte, dem Gründer des heiligen und ruhmvollsten Gemeinwesens, ihre Götter vorziehen" [2]). Das ganze Werk zerfällt in zwei Teile, deren erster, zehn Bücher umfassend, in der Hauptsache mit der Bestreitung des heidnischen Standpunktes den christlichen rechtfertigt, während der die übrigen zwölf Bücher enthaltende zweite, wesentlich beschaulich sinnender, grundlegender Art, die Leitung der Menschheit durch die göttliche Vorsehung in ihrem Entwicklungsgange aufzeigt und damit zum ersten Male, wenigstens in ihren Grundzügen, eine Philosophie der Geschichte liefert, die jahrhundertelang die tiefsten Geister des Abendlandes,

1) Der Verf. ist im September dss. Js. im 72. Lebensjahre gestorben. Seine mannigfaltigen scharfsinnigen Studien auf dem Gebiet der altkirchlichen und byzantinischen Kirchen- und besonders Literaturgeschichte sichern ihm ein Gedächtnis als Gelehrter. — Nachstehenden letzten Aufsatz konnte er nicht selbst mehr korrigieren. D. Red.

2) Civ. dei X, 18 (Dombart[1] I, S. 382, 7 ff.).

Theologen wie Philosophen, in ihrem Banne gehalten hat. Von jenen ersten zehn Büchern, aus deren Mitte die folgenden Bemerkungen ein kleines, besonders beachtenswertes Stück herausgreifen, um dies einmal gesonderter Betrachtung zu empfehlen, „sind die fünf ersten gegen diejenigen gerichtet, die wegen der Güter dieses Lebens die Götter glauben verehren zu müssen, die fünf letzten aber gegen diejenigen, die um des nach dem Tode folgenden zukünftigen Lebenswillen eine Verehrung der Götter für notwendig halten" [1]).

In jenen fünf ersten Büchern, sowie auch noch im sechsten und siebenten, widerlegt Aug. an der Hand von Ciceros sechs Büchern vom Staat (de republica) und der unerschöpflich reichen römischen Altertumskunde (Antiquitatum libri XLI) des M. Terentius Varro, von deren Inhalt er uns im 6. Buche der Civ. dei, Kap. 3, eine genaue Übersicht gibt, den Götterglauben der Alten, so eingehend und mit einem solchen Aufwande von Geist und spitzfindiger Gelehrsamkeit, daß es für uns Heutige, denen die Beweisführung des 5. Jahrhunderts keinen Eindruck mehr zu machen und keinen Überzeugungswandel mehr herbeizuführen vermag, eine schwierige, oft lästige Aufgabe ist, dem gelehrten Bischof in alle Seiten- und Irrgänge des durch die sinnloseste Vielgötterei bestimmten Volkslebens der Römer zu folgen. Ein wesentlich anderes, ernstes, auch heute noch unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade fesselndes Gepräge gewinnt Augustinus' Darstellung dagegen mit dem 8. Buche. „Jetzt bedarf es", so ruft er dem Leser zu (Kap. 1), „weit größerer Aufmerksamkeit als bei der Lösung und Erklärung der früheren Fragen in den vorhergehenden Büchern. Gilt es doch hier jener Götterlehre, welche sie die natürliche nennen". Sie muß mit den Philosophen, den Liebhabern der Weisheit, verhandelt werden. „Ist aber" — so bereitet Aug. mit tiefsinniger Deutung des Wortes von vornherein sich den Weg — „die Weisheit Gott selbst, durch den alles erschaffen ward, ... so ist der wahre Philosoph ein Liebhaber Gottes". Aber nicht auf alle Philosophen ist diese

1) Civ. dei X, 32 (Domb.[1] I, S. 408, 33 ff.).

Erklärung zutreffend. Aug. beschränkt sich auf diejenigen, die der Theologie, d. h. den Gründen, Fragen und Lehren von der Gottheit nahegetreten sind. „Diese Weisen", sagt er, „kommen der Wahrheit um ein Bedeutendes näher als Varro, der es nicht vermochte, jene ganze natürliche Theologie über diese Welt oder deren Seele hinauszuführen. Denn sie bekennen .. einen Gott, der nicht nur diese ganze sichtbare Welt, .. sondern auch alle Geister ohne Ausnahme schuf, und der die vernünftigen, mit Erkenntniskraft begabten Seelen, welcher Art ja die menschliche Seele ist, durch Teilnahme an seinem unwandelbaren und unkörperlichen Lichte selig macht. Niemand, der von diesen Dingen auch nur oberflächlich gehört, ist dessen unbewußt, daß diese Philosophen von Plato, ihrem Lehrer, Platoniker genannt werden."

Die nun folgende Auseinandersetzung mit den Platonikern, die dieses 8. Buch ausfüllt, ist eine so gründliche, Wesen und Bedeutung der Gottesverehrung so umfassend beleuchtende, und dem Aug. selbst so wertvoll, daß er nicht bloß später einmal kurz darauf zurückweist [1]), sondern schon im Beginn des 10. Buches seine Leser bittet, den wichtigen Inhalt dieses Buches sich für später gegenwärtig zu halten, und falls der Zusammenhang ihnen dunkel geworden, durch Nachlesen jener Erörterungen dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen.

Und nun beginnt Augustinus mit einer Reihe von geschichtlichen Ausführungen, die so eigenartig sind und uns so mannigfaltige Rätsel aufgeben, daß ich auf sie glaube die Aufmerksamkeit einmal besonders hinlenken zu dürfen, zumal es mir scheint,

1) So sagt August. XI, 25 von den drei Teilen der Philosophie und ihrer Behandlung durch die Früheren: quas etiam in octavo libro breviter strinximus — und X, 1: Si enim recolit qui haec legit, quid in libro egerimus octavo in eligendis philosophis, cum quibus haec de beata vita, quae post mortem futura est, quaestio tractaretur, utrum ad eam uni deo vero, qui etiam effector est deorum, an plurimis diis religione sacrisque serviendo pervenire possimus: non etiam hic eadem repeti expectat, praesertim cum possit relegendo, si forte oblitus est, adminiculare memoriam.

als ob man ihnen die gebührende Beachtung bisher nicht geschenkt habe. Zum Zwecke der genauen Erfassung dieser Aufgabe wird es aber nicht zu umgehen sein, die hierfür in Betracht kommenden Abschnitte in Übersetzung zu geben.

Um von Plato, auf dessen dem Christentum so verwandte Lehre Augustins in der eben angeführten Stelle hingewiesen, nur das für diesen Zusammenhang und die Grundlegung der folgenden Erörterungen Notwendige zu berühren, hält es Augustin für angemessen, zuvor von denen zu reden, „die auf demselben Gebiete der Wissenschaft seine Vorgänger waren“:

„Was die Wissenschaft der Griechen angeht, deren Sprache unter allen Sprachen der Völker für die gebildetste gilt“ — hebt er im 2. Kap. an —, „so redet die Überlieferung von zwei Philosophenschulen. Die eine ist von dem Teile Italiens, der einstmals Großgriechenland hieß, die italische benannt worden, die andere die jonische, und zwar innerhalb der Länder, die man auch jetzt noch mit dem Namen Griechenland benennt.

Der Stifter der italischen Schule war Pythagoras von Samos, von dem, wie es heißt, auch der Name der Philosophie selbst herstammt. Denn früher wurden diejenigen, welche in gewisser Hinsicht durch ein löbliches Leben vor anderen sich auszuzeichnen schienen, Weise genannt. Als er aber gefragt wurde, welchen Beruf er habe, antwortete er, er sei ein Philosoph, das heißt ein Beflissener oder Liebhaber der Weisheit, da er es für eine starke Anmaßung hielt, sich für einen Weisen auszugeben.

Das Haupt der jonischen Schule war Thales aus Milet, einer jener sieben, die unter dem Namen der sieben Weisen bekannt sind. Die sechs übrigen zeichneten sich durch ihre Lebensweise und einige zur Führung eines sittlich guten Lebens geeignete Vorschriften aus. Thales aber, der in dem Bestreben, auch Nachfolger zu gewinnen, die Naturgesetze zu erforschen suchte und die Ergebnisse seiner Forschungen schriftlich aufzeichnete, ragte unter ihnen hervor und wurde besonders bewundert, weil er durch astronomische Berechnungen Sonnen- und Mondfinsternisse vorherzusagen vermochte. Gleichwohl hielt er das Wasser für den Grundstoff aller Dinge; aus ihm ließ er alle Elemente der Welt sowie diese selbst samt allem, was sie hervorbringt, entstanden sein. An die Spitze dieses Werkes aber, das jedem, der die Welt betrachtet, wunderbar erscheinen muß, stellte er nichts von einem göttlichen Wesen.

Ihm folgte sein Schüler Anaximander, der seine Ansicht über das Wesen der Dinge änderte. Denn er war der Meinung, daß alle Dinge nicht aus einem Grundstoff, wie Thales von der Feuchtigkeit behauptet hatte, ihren Ursprung hätten, sondern ein jedes aus den ihm eigenen Grundstoffen. Die Anzahl dieser Grundstoffe der einzelnen Dinge hielt er für unendlich, sie erzeugten unzählige Welten samt allem, was in ihnen entsteht. Nach seiner Meinung lösten diese Welten bald sich wieder auf, bald bildeten sie sich wiederum aufs neue, je nachdem die eine oder die andere länger bestehen könne. Auch er schrieb keinem göttlichen Verstande irgendeinen Anteil an diesen Werken zu.

Als Schüler und Nachfolger hinterließ er den Anaximenes, der die Gründe aller Dinge der unendlichen Luft beilegte, ohne daß er die Götter leugnete oder verschwieg. Nicht jedoch glaubte er, daß von ihnen die Luft erschaffen sei, sondern sie selbst seien aus der Luft entstanden.

Anaxagoras hingegen, sein Zuhörer, war der Ansicht, der göttliche Geist sei der Urheber aller sichtbaren Dinge. Er lehrte, aus unendlichem Stoffe, der aus wesentlich einander ähnlichen Teilchen zusammengesetzt sei, entstehe [Textverderbnis hindert hier eine genaue Übersetzung] alles einzelne, allein göttlicher Geist bilde es.

Diogenes, ein anderer Jünger des Anaximenes, erklärte die Luft zwar für den Grundstoff des Seins, aus dem alles entstände, allein sie sei göttlichen Verstandes teilhaftig, ohne welchen nichts aus ihr entstehen könne.

Nachfolger des Anaxagoras war sein Schüler Archelaus, der mit ihm an jene einander ähnlichen Teilchen glaubte, aus der alle Dinge in der Art beständen, daß ihnen auch Verstand innewohne, der die ewigen Körper, d. h. jene Teilchen verbinde und wieder auflöse und dadurch alles ins Werk setze. Schüler dieses Archelaus war, wie man sagt, Sokrates, der Lehrer Platos, dessentwegen ich alles dies kurz ins Gedächtnis gerufen habe.

(Kap. 3.) Sokrates also wird als der erste genannt, der die gesamte Philosophie auf die Besserung und Ordnung des sittlichen Lebens richtete, während alle anderen vor ihm ihren größten Fleiß mehr auf die Erforschung der Natur verwendet hatten. Wie es mir aber scheint, läßt sich die Frage nicht mit Sicherheit entscheiden, ob Sokrates durch den Überdruß an der Beschäftigung mit dunklen und ungewissen Dingen dazu kam, seinen Geist auf etwas Klares und Sicheres zu richten, das zu einem glücklichen Leben notwendig sei: das einzige Ziel, dem die Bemühungen aller Philosophen in unablässiger Arbeit gegolten zu haben scheinen: oder



aber, weil er, wie einige mit mehr Wohlwollen vermuten, nicht wollte, daß durch irdische Leidenschaften verunreinigte Gemüter nach der Erkenntnis göttlicher Dinge zu trachten versuchten. Er sah ja, daß jene nach den ursprünglichen Ursachen der Dinge forschten, deren erste und höchste, wie er glaubte, einzig in dem Willen des einen, höchsten Gottes beruhten; daher meinte er, daß sie nur mit reinem Geiste erfaßt werden könnten. Und aus diesem Grunde, urteilte er, müsse man durch gute Sitten auf die Reinigung des Lebens eifrig Bedacht nehmen, damit der von dem Druck der sinnlichen Lüste entlastete Geist mit seiner natürlichen Kraft zum Ewigen sich erheben und infolge der Reinheit des Erkenntnisvermögens die Natur des unkörperlichen und unwandelbaren Lichtes, in dem die Urgründe aller erschaffenen Wesen unverändert leben, schauen könne.

Bekannt ist ja, daß er die Torheit der Unwissenden, die da wähnten, sie wüßten etwas, sogar in Fragen der Sittlichkeit, auf die er, wie es schien, seinen Geist ausschließlich gerichtet hatte, entweder durch das Eingeständnis seiner eigenen Unwissenheit oder durch Verheimlichung seines Wissens, in bewundernswerter Anmut der Beredsamkeit und mit feinstem geistreichen Scherz in Verwirrung brachte und beunruhigte. Dadurch zog er sich manche Feindschaft zu und wurde [schließlich] auf eine ränkevolle und verleumderische Anklage hin verurteilt und mit dem Tode bestraft. Doch trauerte gar bald darauf die nämliche Stadt Athen, die ihn öffentlich verurteilt hatte, öffentlich um ihn, ja der Unwille des Volkes wandte sich in dem Grade gegen seine beiden Ankläger, daß der eine von ihnen durch den gewaltsamen Andrang der Menge erdrückt seinen Tod fand, der andere aber durch freiwillige, nimmer endende Verbannung einer ähnlichen Strafe entging.

Bei einem so hohen Ruhm seines Lebens und seines Todes hinterließ Sokrates zahlreiche Anhänger seiner Philosophie, deren Bemühen eifrigst darauf gerichtet war, sich nur in der Erörterung von Fragen der Sittlichkeit zu bewegen, wo es sich um das höchste Gut handelt, durch das der Mensch glücklich werden kann. Da dieses aus den Erörterungen des Sokrates, in denen er alles Mögliche zur Sprache bringt, behauptet und wieder umstößt, nicht klar ersichtlich war, so entnahmen sie daraus, was einem jeden beliebte, und stellten, ein jeder was ihm gut dünkte, als das Ziel des höchsten Gutes auf. Endzweck desselben ist das, wodurch jeder, wenn er es erreicht, glücklich ist. Nun hatten aber die Sokratiker über das höchste Gut so sehr verschiedene Ansichten, daß — man sollte es nicht für glaublich halten, daß eines Mannes Jünger dies tun konnten — einige die Lust für das höchste Gut erklärten,

wie Aristippus, andere die Tugend, wie Antisthenes. So meinten andere und wiederum andere dies und wiederum anderes, was zu erwähnen zu weit führen würde.

(Kap. 4.) Unter allen Schülern des Sokrates aber glänzte, und zwar nicht unverdienterweise, in den Strahlen des herrlichsten Ruhmes, der alle übrigen verdunkelte, Plato. Dieser, ein Athener von edler Abkunft, übertraf durch wunderbare Begabung alle seine Mitschüler. In der Überzeugung jedoch, daß sein eigenes Wissen und die Sokratische Lehre zur Vollendung der Philosophie nicht ausreiche, begab er sich auf weitausgedehnte Reisen, wohin nur immer das Ansehen einer berühmten wissenschaftlichen Schule ihn zog. So lernte er in Ägypten, was immer daselbst als erhaben galt und gelehrt wurde. Von da ging er in jene Gegenden Italiens, die von dem Ruhm des Pythagoras erfüllt waren, und hier erfaßte er, nachdem er ihre berühmtesten Meister gehört, was nur immer die italische Philosophie Hohes und Wichtiges bot, mit der größten Leichtigkeit. Weil er nun seinen Lehrer Sokrates ganz besonders liebte, führte er ihn in fast allen seinen Schriften redend ein und mischte sogar dasjenige, was er von anderen gelernt oder selbst durch eigenen Scharfsinn erkannt hatte, mit der jenem in allen seinen sittlichen Erörterungen eigenen Anmut."

Im folgenden rechnet es Augustinus dem Plato zum Ruhme an, daß er die beiden bisher in der Philosophie erkennbaren Richtungen, die durch Sokrates vertretene tätige (activa), die auf das wirkliche Leben und die sittliche Besserung des Menschen bedacht ist, und die von Pythagoras ausgehende betrachtende (contemplativa), die den natürlichen Ursachen der Dinge nachforscht, — daß er durch die Vereinigung dieser beiden die Philosophie zur Vollendung geführt, indem er sie in drei Teile teilte, die Sittenlehre (philos. moralis), die Naturwissenschaft (philos. naturalis) und die Vernunftlehre (philos. rationalis), durch welche das Wahre vom Falschen unterschieden wird. Ein näheres Eingehen auf diese drei Teile lehnt Augustinus aber ab, nicht zum wenigsten aus Rücksicht auf die Schwierigkeit, infolge der eben erwähnten, von Plato gewählten Form der Darstellung, dessen eigene Ansichten von den Dingen aus seinen Schriften selbst zu erkennen. Solche Aussprüche Platos dagegen, die mit der wahren Religion übereinstimmen, wie sie der christliche Glaube in Schutz nimmt, oder andere, die der christlichen Religion info-

fern entgegenzustehen scheinen, als sie sich, im Hinblick auf das wahrhaft glückselige Leben nach dem Tode, auf den einen wahren Gott und dabei zugleich auf mehrere Götter beziehen, will Augustinus in den Kreis seiner Betrachtung ziehen. Und so setzt er sich denn im weiteren Verlauf des 8. Buches mit den Nachfolgern Platos, den Platonikern, deren Lehre, wie er so oft anerkennend hervorhebt, dem Christentum am nächsten kam, ausführlich auseinander und widerlegt eingehend ihre Irrtümer, zumal die seines Landsmannes, des Platonikers Apulejus aus Madaura.

Auf diese Erörterungen näher einzugehen, ist bei der vorliegenden Untersuchung nicht meine Absicht. Mir kommt es darauf an, die Blicke der Freunde des Augustinus auf jene einleitenden Abschnitte zu lenken, die ich in Übersetzung wiedergegeben habe. Sie regen zu verschiedenen Fragen an, die, soweit ich es zu beurteilen vermag, niemals bisher beantwortet sind.

Die nächste sich hier aufdrängende Frage ist die: Woher hat Augustinus das alles, was ich da in Übersetzung gegeben? Und unmittelbar damit zusammenhängend ist die andere: Konnte er diesen inhaltlich wohlgeordneten, eine ganz bestimmte Gliederung verratenden Abschnitt aus der Geschichte der Philosophie etwa griechischen Quellen entnehmen? Wieweit verstand er überhaupt griechisch?

Wenn nach Augustinus „die Griechen, deren Sprache den Vorzug unter den Völkern genießt", die Schriften der Platoniker „durch weitgehendes Rühmen verherrlichten", und „die Lateiner, von ihrer Vortrefflichkeit und ihrem Glanze angezogen, sich freudig mit ihnen bekannt machten und ihnen durch Übersetzung in unsere Sprache nur noch größeres Ansehen und größeren Ruhm verliehen" [1]): so ist damit ganz allgemein auf eine Übersetzertätigkeit hingewiesen, von deren Umfang und Bedeutung wir heutzutage uns eine klare Vorstellung zu machen nicht mehr imstande sind. Ihr Umfang braucht durch das von Augustinus dem ehrwürdigen Simplicianus in Mailand im Verlauf des vor diesem die Irrungen seines Lebens enthüllenden Gesprächs gemachte Ge-

---

1) Civ. dei VIII, 10 (D. I, S. 296, 35).

ständnis nicht eingeschränkt zu werden, daß er „einige Bücher der Platoniker gelesen, die der ehemalige römische Redner Victorinus ins Lateinische übersetzt habe“ [1]). Diese Tatsache ist wichtig. Aug. griff offenbar, wie auch Reuter und Rottmanner, der große Augustinus-Kenner [2]), meinen, immer zu lateinischen Übersetzungen, wenn diese vorhanden und ihm zugänglich waren. Genau so machte es später Scotus Erigena, nur mit dem Unterschiede, daß er, mit einer für seine Zeit staunenswerten Kenntnis des Griechischen ausgerüstet, für sein Hauptwerk De divisione naturae libri V, freilich nicht ohne zahlreiche Versehen und Mißverständnisse, die Schriften des christlichen Neuplatonikers Dionysius, des sogenannten Areopagiten, des Maximus Confessor [3]), Gregorius von Nyssa Schrift „Von der Erschaffung des Menschen“ (*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*) [4]) sich selbst ins Lateinische übersetzte. Daß Augustinus in Fällen, wo jene Übersetzungen ihm Unverständliches oder Anstößiges boten, den griechischen Text selbst verglichen hat, wissen wir aus seinen eigenen Äußerungen. Dazu war er wohl durch den griechischen Unterricht, den er in seiner Heimat als Knabe erhalten hatte, befähigt. Aber ich bezweifle es durchaus [5]), was Reuter (a. a. O.) für möglich hielt, „daß er fähig gewesen wäre, wenn auch mit Mühe, ein vollständiges griechisches Buch auszulegen, falls damit ein dringendes persönliches Bedürfnis zu stillen gewesen wäre“. Und

1) Confess. VIII, 3.

2) H. Reuter, Augustinische Studien (Gotha 1887), S. 179. O. Rottmanner, Zur Sprachkenntnis des hl. Augustinus, in „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle“ (München 1908), S. 61/62.

3) J. Dräseke, Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena, Theol. Stud. u. Krit. 1911, S. 20—60 u. S. 204—229.

4) J. Dräseke, Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena, Theol. Stud. u. Krit. 1909, S. 530—576.

5) Schon Clausen sagte in seinem Aurelius Augustinus (Havniae 1827), S. 39: Tantum si quid video abest, ut ignarus linguae graecae dici debeat, ut res grammaticas bene edoctus et subtilis verborum indagator existimandus sit. At facile tamen patet, cognitionem hanc, quae ultra elementa non prodeat, nullo modo sufficere ad libros graecos .. intelligendos.

das war doch unbedingt der Fall, als Augustinus zuerst auf jene ihm bisher ganz fremde Gedankenwelt stieß. Seine Kenntnis des Neuplatonismus stammt in erster Linie aus den von neuplatonischen Werken gefertigten Übersetzungen des C. Marius Victorinus. Dahin gehören in erster Linie die Übersetzung von Porphyrius „Einleitung in die Kategorien des Aristoteles“ (*Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας*), und des ferneren auch wohl die des „Briefes an den ägyptischen Priester Anebon“, „von der Rückkehr der Seele“ und die der Bücher „von der aus Orakeln zu schöpfenden Philosophie.“ Ob aber Augustinus des Victorinus eigene Schriften (De generatione verbi divini und Adversus Arium libri IV), in die er, wie Geiger [1]) nachgewiesen hat, das gesamte Lehrgebäude des Neuplatonismus so vollständig aufgenommen hatte, wie es bei keinem gleichzeitigen oder späteren Schriftsteller beobachtet worden ist, zur Zeit seines Mailänder Aufenthalts sowie auch später überhaupt kennen gelernt hat, das darf bezweifelt werden. Es wäre ja, meint R. Schmid [2]), freilich gar nicht unwahrscheinlich, daß der früher mit Victorinus sehr befreundet gewesene Simplicianus, dessen oben Erwähnung geschah, mit des Rhetors christlichen Schriften bekannt war und auch Augustinus darauf aufmerksam machte, wenn er sie nämlich für empfehlenswert hielt. In den „Bekenntnissen“ aber fehlt es an jeder Andeutung darüber. Ja auch in den damals von Augustinus verfaßten philosophischen Schriften findet sich nicht die geringste Spur einer solchen Bekanntschaft. „Wenn man bedenkt“, bemerkt Schmid, „daß die Geschichte des Victorinus einen so tiefen Eindruck auf Augustinus gemacht hat, daß er die kleine Episode mit offenbarer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt, so sollte man doch erwarten, er hätte den Namen des Mannes, wenn er ihm sonst durch seine Schriften wichtig geworden wäre, nicht verschwiegen.“ Auffallend ist aber der Umstand, daß in der einzigen Stelle, der zufolge Augustinus den Victorinus als

1) Geiger, O. S. B., C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Beilage z. Jahresb. d. Studienanst. Metten 1888 u. 1889.

2) R. Schmid, Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin (Kiel 1895), S. 70.

christlichen Schriftsteller gekannt zu haben scheint, in de doctr. Christ. XI, 18 (verfaßt 397—426), des berühmten Rhetors Name nur in der Reihe derjenigen verzeichnet ist, die, wie Cyprianus, Lactantius, Optatus, Hilarius, mit ihrer Jugendbildung in der heidnischen Philosophie wurzelten. Aber auch dieses Zeugnis wird in seinem Werte durch den Umstand stark beeinträchtigt, daß in allen späteren Auseinandersetzungen des Augustinus mit Neuplatonikern, wie gerade in seiner Civitas dei, der Name des Victorinus überhaupt nicht vorkommt.

Wenn somit Gore[1]) und Harnack[2]) sich dahin ausgesprochen haben, daß Augustinus in die neuplatonische Gedankenwelt durch Victorinus Schriften bzw. dessen Übersetzungen eingeführt worden sei, so werden wir den Hinweis auf erstere, mit Rücksicht auf die angeführten Tatsachen, ablehnen müssen. Für letztere dagegen dürfte es möglich sein, noch einen Schritt weiter vorzudringen, als es nach dem bisher üblichen allgemeinen Ausdruck zulässig scheinen könnte.

Wenn R. Schmid in seinem Aufsatz über „Victorinus" (PRE [3] XX, S. 613, Z. 42) mit Berufung auf Grandgeorge[3]) der Ansicht zuneigt, die Heinzelmann[4]), indem er für die von Augustinus (a. a. O.) erwähnten „Bücher der Platoniker" einen bestimmten Inhalt sucht, dahin zusammenfaßt, daß er behauptet, die „durch den Rhetor Victorinus ins Lateinische übersetzten Schriften" seien die „des Neuplatonikers Plotinus" gewesen: so fehlt es in der Überlieferung hierfür zwar an einer unmittelbaren Bestätigung. Mittelbar aber sind wir, wie ich meine, von der Überlieferung in dieser Frage nicht gänzlich verlassen. Der Zeuge ist Augustinus selbst. Nach der (a. a. O.) dem Simplicianus

---

1) Gore in Dictionary of Christ. Biography (London 1887), siehe Schmid.

2) Harnack, Dogmengeschichte III [1] u. [2], 1890 S. 30 ff. (Ztschr. f. Th. u. K. 1891, S. 159, mit Vorbehalt: „höchstwahrscheinlich", DG. III [4], 1910, S. 32: „wenn ich nicht irre").

3) Grandgeorge, Augustin et le néo-platonisme, Paris 1896.

4) Heinzelmann, Augustins Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele (Erfurt 1894), S. 11.

betreffs der von ihm gelesenen Übersetzung einiger Bücher der Platoniker gemachten Mitteilung, „wünschte er", so fährt Augustinus fort, „mir Glück, daß ich nicht auf Schriften anderer Philosophen geführt sei, die voll weltlichen Truges und Täuschungen wären; in diesen dagegen würde auf vielfache Weise auf Gott und sein Wort hingedeutet."

Das 8. Buch der Civitas dei gibt uns nun für diese Worte des Simplicianus, wie mir scheint, den richtigen, durchaus befriedigenden Aufschluß. Mit welcher andächtigen Verehrung redet da Augustinus von Plato und seinen Nachfolgern! „Behauptete Plato", sagt er [1]), „daß nur der Nachahmer, Erkenner und Liebhaber Gottes, der durch Teilnahme an ihm glücklich werde, weise sei, wozu sollen wir noch die Meinungen der übrigen erörtern? Niemand kam uns näher als diese Platoniker." „Sie ganz besonders habe ich erwählt [2]), weil sie am besten von Gott sprachen, der Himmel und Erde erschaffen hat, wodurch sie auch zu weit größerem Ruhm und Ansehen als alle übrigen Philosophen gelangten, ja, dem Urteil der Nachwelt zufolge, ihnen in dem Grade vorgezogen wurden, daß ... die berühmtesten Philosophen der neueren Zeit weder Peripatetiker noch Akademiker, sondern Platoniker heißen wollten. Besonders gefeiert unter ihnen wurden die Griechen Plotinus, Jamblichus und Porphyrius; in beiden Sprachen aber, der griechischen und lateinischen, trat als berühmter platonischer Philosoph der Afrikaner Apulejus auf."

Von Apulejus können wir als Lateiner in diesem Zusammenhange absehen, völlig auch von Jamblichus, den Aug. in seinem großen Werke, außer an dieser Stelle, nirgends erwähnt. Mit Porphyrius setzt sich Augustinus X, 11 (Epist. ad Areb., D. I, S. 370ff.), X, 29 (De regressu animae, D. I, S. 398. 403) und XIX, 23 (De philos. ex orac. haur., D. II, S. 343ff.) eingehend auseinander, er kommt aber, wie man schon aus den Titeln seiner eben genannten Schriften wird schließen

1) Civ. dei VIII, 5 (D. I, S. 288, 17ff.).

2) Civ. dei VIII, 12 (D. I, S. 299, 7ff.).

dürfen, für Simplicianus Lob gar nicht in Betracht. Ganz anders liegt die Frage bei Plotinus. Ihn rühmt Aug. als denjenigen, „der den Plato weit gründlicher als alle übrigen verstanden“ [1]. Auf seine Lehren nimmt er wiederholt mit Anerkennung Bezug, erläutert sie in ihrem Zusammenhange und setzt sie mit der christlichen Anschauung in Verbindung, einigemal mit einem Anklang von wörtlicher Anführung. Es verlohnt sich, auf sie einen Blick zu werfen.

Daß dem Aug. des Plotinus Gedanken von den Grundwesenheiten, die dieser in der fünften Enneade nach allen Richtungen darlegt, vertraut und geläufig sind, geht aus seinen gegen Porphyrius (*Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*) gerichteten Einwendungen hervor, die er im 10. Buche, Kap. 23 erhebt. Er tadelt es, daß Porphyrius zwar Gott den Vater und Gott den Sohn, „den er griechisch als die väterliche Erkenntniskraft oder den Gedanken des Vaters bezeichnet“, Grundwesenheiten (principia) nennt, vom heiligen Geiste aber nichts, oder doch nichts Deutliches aussagt, „obgleich ich“, bemerkt Aug. dazu, „nicht verstehe, wen anders er denn als in der Mitte zwischen beiden stehend meint“. „Denn wollte er“, fährt er fort, „wie Plotinus, wo er von den vorzüglichsten drei Wesenheiten spricht, darunter die Natur der Seele verstehen, so würde er nicht behaupten, er befinde sich zwischen Vater und Sohn in der Mitte. Denn Plotinus setzt diese Natur der Seele der väterlichen Erkenntniskraft nach, jener aber, der sie in die Mitte stellt, setzt sie ihr nicht nach, sondern vor.“

Auch die dritte Enneade des Plotinus muß Aug. gelesen haben, denn ihm ist die dort vom Philosophen erörterte, auf Plato zurückgehende Lehre von der Wanderung der Seelen nach dem Tode, sogar ihre Einkehr in Tierleiber, bekannt [2].

---

1) Civ. dei IX, 10 (D. I, S. 337, 3): Plotinus certe nostrae memoriae vicinis temporibus Platonem ceteris excellentius intellexisse laudatur. Vgl. X, 2 (D. I, S. 358, 17).

2) Civ. dei X, 30 (D. I, S. 400, 15 f.): Nam Platonem animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus;

Und wiederum mit dem Blick auf Gott und daneben auf Jesu schönes Wort von der durch den gütigen Schöpfer vor uns ausgebreiteten Pracht der Lilien des Feldes (Matth. 6, 28 ff.) rühmt Aug. des **Plotinus** Hinweis auf die Vorsehung. „Er beweist“, wie er Civ. dei X, 14 (D. I, S. 376, 1 ff.) ausführt, „durch die Schönheit der Blumen und Blätter, daß sie von Gott dem Allerhöchsten, dessen Schönheit geistig und unaussprechlich ist, bis auf diese unsere irdischen und geringfügigen Dinge hinabreicht. Dies alles, versichert er, könne, trotz seiner Unbedeutendheit und seiner so schnellen Vergänglichkeit, jenes schönste Ebenmaß seiner mannigfaltigen Formen nicht haben, wenn es nicht dort geformt und gestaltet würde, wo die geistige und unwandelbare Form, die alles zugleich in ihrem Besitz hat, fort und fort weilt“ [1]).

Auch dieser Ausspruch des **Plotinus** klingt echt platonisch in Gott aus. „Und die Anschauung Gottes“, fügt Aug. wenige Zeilen weiter hinzu [2]), „ist eine Anschauung so wunderbarer Schönheit und der feurigsten Liebe in solchem Grade würdig, daß **Plotinus** kein Bedenken trägt, ein Wesen höchst unglücklich zu nennen, wenn es ohne dieselbe alle beliebigen anderen Güter und diese sogar im Überfluß besäße“ [3]).

Porphyrio tamen iure displicuit. Plotin. Enn. III, 4, 2 (Volkm. I, S. 262, 1 ff.): *ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν, πάλιν ἄνθρωποι· ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῷα. ἀλλ᾽ εἰ μὲν αἰσθήσει μετὰ θυμοῦ, τὰ ἄγρια, καὶ ἡ διαφορὰ ἡ ἐν τούτοις τὸ διάφορον τῶν τοιούτων ποιεῖ· ὅσοι δὲ μετ᾽ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονῆς τοῦ ἐπιθυμοῦντος, τὰ ἀκόλαστα τῶν ζῴων καὶ γαστρίμαργα.*

1) Plotin. Enn. III, 2, 13 (Volkm. I, S. 241, 11 ff.): *τεκμαίρεσθαι δὲ δεῖ τοιάυτην τινὰ εἶναι τὴν τάξιν ἀεὶ τῶν ὅλων ἐκ τῶν ὁρωμένων ἐν τῷ παντί, ὡς εἰς ἅπαν χωρεῖ καὶ ὅ τι μικρότατον καὶ ἡ τέχνη θαυμαστὴ οὐ μόνον ἐν τοῖς θείοις, ἀλλὰ καὶ ὧν ἄν τις ὑπενόησε καταφρονῆσαι ὡς μικρῶν τὴν πρόνοιαν· οἷα καὶ ἐν τοῖς τυχοῦσι ζῴοις ἡ ποικίλη θαυματουργία καὶ τὸ μέχρι τῶν φυτῶν ἐν καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις εὐειδὲς καὶ τὸ ῥᾷστα εὐανθὲς καὶ ῥαδινὸν καὶ ποικίλον.*

2) Civ. dei X, 16 (D. I, S. 377, 26).

3) Plotin. Enn. I, 6, 7 (V. I, S. 93, 31 ff.): *οὗ δὴ καὶ ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχαῖς πρόκειται, ὑπὲρ οὗ καὶ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας, ἧς ὁ μὲν τυχὼν μακάριος ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος· ἀτυχὴς δὲ τούτου ὁ μὴ τυχών.*

Und im Ausblick auf das ewige Leben, wo alles Irdische, Körperliche abgetan sein wird, weiß Aug. zunächst nichts Besseres, als sich des schönen Ausspruchs des **Plotinus** zu erinnern: „Fliehen sollen wir in jenes hochgeliebte Vaterland; denn dort ist alles! Doch welches ist das Fahrzeug, welches die Flucht dahin? Daß der Mensch Gott ähnlich werde!“ [1]) Das klingt wie eine wörtliche Anführung, die wir aber bei **Plotinus** in den hierfür in Betracht kommenden Stellen der ersten Enneade (6, 3 u. 2, 3) vergeblich suchen.

Und endlich noch eine Anführung, die in Plotinus Werk wenigstens ungefähr wörtlich sich findet. „An der Stelle“, heißt es bei Aug. [2]), „wo **Plotinus** von den menschlichen Seelen handelt, sagt er: ‚Der barmherzige Vater schuf ihnen sterbliche Bande‘“. Pater, inquit, misericors mortalia illis vincla faciebat. Das greift auf Plotinus' vierte Enneade (3, 12 V. II, S. 24, 22) zurück, wo es heißt: *Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλεήσας πονουμένας* (d. i. *ψυχάς*) *θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν, περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις ποιῶν σωμάτων ἐλευθέρας.*

Was werden wir nun aus allen diesen Stellen schließen dürfen? Ich meine, in ihnen ist auf so „vielfache Weise auf Gott und sein Wort hingedeutet“ (in istis omnibus modis insinuari deum et eius verbum), wie Simplicianus (a. a. O.) sich ausdrückte, daß wir kein Bedenken zu tragen brauchen, in den Schriften, die Augustinus damals in des Victorinus Übersetzung gelesen und deren Eindruck auf ihn seinerzeit offenbar ein tiefer und nachhaltiger war, eben die des **Plotinus** zu sehen. Augustinus' philosophische Schriften, sowohl die, welche den Anfang seiner Entwicklung nach seinem geistigen Umschwung während der

---

1) Civ. dei IX, 17 (D. I, S. 347, 17 ff.): Ubi est illud Plotini, ubi ait: „Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem deo fieri.“ Plotin. Enn. I, 2, 3 (V. I, S. 52, 25): *λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι.*

2) Civ. dei IX, 10 (D. I, S. 337, 32).

Jahre 386 bis 391 so schön bezeichnen [1]), wie die in die letzten Jahrzehnte des gereiften Mannes, d. h. in die Jahre 413 bis 426, fallenden Bücher von der Civitas dei legen beredtes Zeugnis davon ab, mit welchem Eifer und welchem Ernst er gerade des Plotinus Schriften gelesen, in dessen Gedanken eingedrungen und mit seinen eigenen christlichen Überzeugungen zu verbinden und in den Dienst des Christentums zu stellen bemüht gewesen ist.

Wo sind aber diese einst in der römischen Welt verbreitet gewesenen Übersetzungen des Victorinus geblieben? Vermag überhaupt jemand diese Frage heutigen Tages noch zu beantworten? — Las also Aug. den Plotinus in lateinischer Übersetzung, dann selbstverständlich auch den Plato. Von Cicero wissen wir, daß er in seiner Jugend Platos Protagoras übersetzt nnd später besonders den Timäus in einer freien, mehr einer Bearbeitung gleichenden Übersetzung, mit selbstgemachter Einkleidung versehen, wiedergegeben hat, wie es scheint, zu dem Zwecke, um einem größeren Werke, in der wohl Nigidius Figulus die Lehre des Pythagoras vertreten sollte, einverleibt zu werden. Nur diese Übersetzung scheint Augustinus gekannt zu haben. Auf sie nimmt er, und zwar auf die in dem größeren davon erhaltenen Bruchstück uns auch heute noch vorliegenden Abschnitte, in der Civ. dei wenigstens ein dutzendmal Bezug [2]), während die Herkunft von sonst noch sich findenden Hinweisen auf platonische Schriften (Conviv. p. 203 A: Domb. I, 307; Phaed. p. 70 ff.: I, 401. p. 108 C: I, 514; Phaed. p. 247 E, 248 C: I, 514) auch anders erklärt werden kann.

Nachdem ich so im Vorstehenden einen Teil der auf die Quellen des Augustinus im 8. Buche der Civ. dei bezüglichen

---

1) W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“ (Berlin 1908), S. 386—391.

2) Tim. p. 30 A (interpr. Cic. c. 3): I, 434 | p. 30 B (i. C. c. 3): I, 399 | p. 31 B, 32 A (i. C. c. 4): I, 298; II, 512. 516 | p. 37 C: I, 433 | p. 41 A (i. C. c. 11): I, 402. 509; II, 542 | p. 41 B: I, 491 | p. 41 C: I, 488 | p. 42 D (i. C. c. 13): I, 513 | p. 42 E: I, 490 | p. 45 B: I, 513.

Fragen beantwortet zu haben glaube, greife ich nunmehr auf den Anfang zurück, wo ich den mit wichtigen Nachrichten aus der Geschichte der Philosophie ausgestatteten Eingang des Buches in seinen Grundzügen dargelegt hatte. Ich beginne mit einigen mehr äußeren Umständen.

Beachtenswert erscheint mir gleich im Eingange des 2. Kapitels die Zweiteilung der Philosophenschulen in eine italische und eine jonische, die uns, in ihren Einzelheiten klar ausgestaltet und ausführlich behandelt, erst bei Diogenes Laërtius (Ende des 2. Jahrh.) entgegentritt, dessen Werk im Altertum überhaupt nicht viel gelesen, sondern erst in byzantinischer Zeit ans Licht getreten zu sein scheint und für Augustinus darum ganz sicher nicht in Betracht kommt. Dasselbe dürfte von den auf derselben sachlichen Gliederung beruhenden, von Eusebius in seiner Praeparatio evangelica uns aufbehaltenen Auszügen aus der fälschlich Plutarch beigelegten Schrift De placitis philosophorum zu sagen sein, geschweige denn daß bei Augustinus von einer Kenntnis der doxographischen Schriften des Arius Didymus oder des Aëtius, wie wir sie etwa bei Apollinarius von Laodicea in dessen Cohortatio ad Graecos antreffen, geredet werden darf. Die Kunde von jener Zweiteilung scheint vielmehr im ausgehenden Altertum gänzlich geschwunden zu sein. Wenigstens wird sie von Simplicius (gest. 549), dem gelehrtesten Ausleger des Aristoteles, unter den sieben von ihm namhaft gemachten Einteilungsgründen für die verschiedenen philosophischen Schulen [1]) mit keiner Silbe erwähnt. Wir werden darum schon auf eine lateinische Quelle schließen müssen, die Augustinus benutzte, aber welches ist diese? Auch die jener Zweiteilung der Schulen beigefügte geographische Begründung scheint mir auf einen römischen Berichterstatter hinzuweisen. Nicht minder fällt wohl auch diesem die Verantwortung für die Nachricht von Schriften des Thales zu, von deren Vorhandensein demjenigen, der zuerst eine Art griechischer Literaturgeschichte schrieb, Aristoteles, noch nichts bekannt war [2]). Und eben dahin dürfte endlich die Tat-

1) Simplicius in Categ. Arist. praef. 5 fol. 1 E.

2) Aristoteles erwähnt De coelo II, 13 τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν

sache gehören, daß im 3. Kapitel nur von zwei Anklägern des Sokrates die Rede ist, während es deren drei waren.

Freilich sind wir nun aber in bezug auf diese mehr äußerlichen Dinge nicht berechtigt, unter den überhaupt in Betracht kommenden römischen Schriftstellern etwa auf Apulejus zu schließen, von dessen philosophischen Schriften Asclepius, De deo Socratis und De mundo [1]) Aug. sonst genaueste Kenntnis verrät. In diesen suchen wir nach dem, wovon hier geredet ist, vergeblich, wohl aber treffen wir in den von mir der Übersetzung des 4. Kapitels angefügten weiteren Mitteilungen aus Augustinus auf jene Nachricht von dem durch Plato vollzogenen Zusammenschluß der drei Arten des philosophischen Denkens zu einem Ganzen. Und diese Nachricht geht, wie bisher nicht bemerkt worden zu sein scheint, allerdings auf Apulejus, und zwar auf eine Stelle des 1. Buches seiner Schrift De Platone zurück [2]).

Es bedarf keines besonderen Beweises, daß Augustinus, der

Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, de anima I, 2: *ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι*, während Diogenes von Laërte I, 22 kurz berichtet: *συγγράμματα κατέλιπεν οὐδέν*.

1) Apuleius, Asclep. p. 89 (ed. Elmenh.): I, 314 | p. 90: I, 314. 321 | p. 99: I, 316. 322 sq. — De deo Socr. p. 41 sqq.: I, 301 sq. | p. 42: I, 346 | p. 43: I, 335. 345. 466. | p. 44: I, 334 sq. 339. 344. | p. 45: I, 304. 334. | p. 46; I, 304 sq. | p. 48: I, 327. 333 sq. 393 | p. 48 sq.: I, 304 | p. 49: I, 305. 335. | p. 49 sq.: I, 338. — De mundo p. 73: I, 130.

2) Apuleius De Plat. I, 3, 187 (ed. Thomas S. 84, 22ff.): Quapropter inventa Parmenidae ac Zenonis studiosius exsecutus ita omnibus, quae admirationi sunt singula, suos libros explevit, ut primus tripertitam philosophiam copularet sibique invicem necessarias partes nec pugnare inter se tantummodo sed etiam mutuis adiuvare auxiliis ostenderet. Nam quamvis de diversis officinis haec ei essent philosophiae membra suscepta, naturalis a Pythagoreis, rationalis [ab Eleaticis: coni. Goldb.] atque moralis ex ipso Socratis fonte, unum tamen ex omnibus et quasi proprii partus corpus effecit. Daß auch diese Schrift, ebenso wie die übrigen, von Apulejus nach griechischen Vorlagen gearbeitet war, dürfte sicher sein, sehr schwer aber zu sagen, nach welchen, da er griechische Gedanken in durchaus selbständiger Weise lateinisch wiederzugeben verstand. Vgl Joh. v. Geisau, De Apulei syntaxi poetica et graecanica (Münster 1912), S. 10.

ehemalige Lehrer der Beredsamkeit in Rom und in Mailand, mit den Schriften Ciceros, des gefeiertsten Redners und bedeutendsten philosophischen Schriftstellers der Römer, auf das innigste vertraut war. Unzählige Anführungen, gerade in der Civitas dei, beweisen das. Aber in keiner jener Stellen, in denen Cicero Meinungen griechischer Philosophen zusammenstellt, findet sich eine derartige planvolle Zusammenfassung, wie dort im 2. Kapitel, das ich in Übersetzung gegeben.

In geradliniger, einzig in dieser Stelle — sonst nirgends — die sechs Männer befassender Folge führt Augustinus die Reihe der jonischen Philosophen, Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Archelaus[1]), unmittelbar bis auf Sokrates. Aber diese ganze Reihe steht bei ihm unter dem Gesichtspunkt der Wertschätzung des sittlichen Lebens und der Beziehung auf die Gottheit, somit unter einem zwiefachen Ziele, das durch Sokrates mit seinem starken Dringen auf ein sittlich ernstes Leben und die durch dieses zu erlangende Fähigkeit, zum Göttlichen, zum Ewigen sich zu erheben, eine weitere Ausgestaltung erfuhr. Ihre Vollendung fand diese philosophische Richtung, nach Augustinus, in Plato. Hatte er zuvor, am Ende des 3. Kapitels, die bedauerliche Spaltung der nächsten Schüler des Sokrates hervorgehoben, von denen Aristippus das höchste Gut in der Lust, Antisthenes in der Tugend erblickte, so führte, sagt er, nach Platos Tode diese Zwiespältigkeit noch weiter. Jene (ich nehme dies zur Vorbereitung des demnächst zu Folgernden aus Kap. 8 vorweg), die das höchste Gut, die Lust, von dem Leibe des Menschen forderten, erwarteten dies von dem geringeren, die es von seiner Seele in der Tugend forderten, von dem edleren Teile des Menschen, und die in beiden suchten, von dem ganzen Menschen. „Dieser dreifache Unterschied aber", sagt Augustinus[2]), „spaltete die Philosophen nicht nur in drei, son-

---

1) In anderen Darstellungen wie bei Cicero (De nat. deor. I, 10—12) und Hippolytus (Refut. omn. haer. I) weist die Reihenfolge der Philosophen mehrfache Erweiterungen und Durchbrechungen der hier gerade besonders erkennbaren Ordnung auf.

2) Civ. dei VIII, 8 (D. I, S. 293, 32): Nec istae differentiae, quo-

dern in sehr viele Schulen, denn verschiedene hegten von dem Gute des Leibes, von dem Gute der Seele und von dem Gute beider durchaus verschiedene Ansichten."

Somit erscheinen die ganzen drei Kapitel, von deren Bedeutung und Zusammenhang bisher die Rede war, nur als eine Einleitung zu dem, worauf uns Augustinus in der zuletzt angeführten Stelle einen Ausblick eröffnet. Der unmittelbare Zusammenschluß dieser Gedanken mit den von Augustinus später wieder aufgenommenen ist, wie mir scheint, jetzt erkennbar. Ich glaube ihn in den Ausführungen gefunden zu haben, mit denen Augustinus das 19. Buch der Civitas dei einleitet. In dessen 1. Kapitel ist vom höchsten Gut und höchsten Übel die Rede. Mögen die Philosophen in der Bestimmung und Bewertung dieser beiden Ziele auch oftmals geirrt haben, so entfernten sie sich, sagt Augustinus, nicht soweit von der Wahrheit, „daß nicht einige von ihnen das Ziel des höchsten Gutes sowie des höchsten Übels in die Seele, andere in den Körper, andere in beide gesetzt hätten."

Und nun folgt diejenige Stelle, die sich unmittelbar an jene eben aus Civ. dei VIII, 8 mitgeteilten anschließt. Sie ist aber besonders aus dem Grunde von besonderem Werte, weil uns Augustinns in ihr für das folgende und, wie aus meinem Nachweis mit völliger Sicherheit geschlossen werden muß, auch für den ganzen Anfang des 8. Buches seine Quelle selbst angibt. Er sagt dort (XIX, 1, D. II, S. 302, 33):

„In dieser Dreiteilung der philosophischen Schulen bemerkte Marcus Varro in seiner Schrift über die Philosophie (de philosophia) infolge sorgfältiger und scharfsinniger Forschung eine solche Mannigfaltigkeit der Lehrsätze, daß er, mit Beachtung und Verwendung gewisser Verschiedenheiten, [in seinen Ausführungen] es bis auf zweihundertachtundachtzig, nicht schon vorhandene, sondern mögliche Schulen brachte."

Wie Varro, mit Zugrundelegung von vier nach seiner Beobachtung dem Menschen erstrebenswerten Dingen, der Lust, der Ruhe, oder der Verbindung beider, sowie den durch Unter-

niam tres sunt, ideo tres, sed multas dissensiones philosophorum sectasque fecerunt, quia et de bono corporis et de bono animi et de bono utriusque diversi diversa opinati sunt.

richt zu entwickelnden Grundtrieben, durch immer weitere Sonderung und Verbindung der aus ihnen sich ergebenden Möglichkeiten der Lebensführung zu dem Nachweis immer weiterer philosophischer Sekten fortschritt, das hat Augustinus in kurzem Auszuge aus dessen Buch über die Philosophie (de philosophia), einer — vielleicht aus drei Büchern (de forma philosophiae libri III) bestehenden — inhaltlich zu Varros großer, für die Römer erstmaligen enzyklopädischen Zusammenfassung der freien Künste (Disciplinarum libri IX) gehörigen Einzeldarstellung, a. a. O. mitgeteilt. Für den von mir verfolgten Zweck halte ich es nicht für nötig, genauer darauf einzugehen. Wichtig erscheint mir nur die Wendung, mit der Augustinus uns Varros Hauptzweck erkennen läßt. „In welcher Weise Varro", sagt er (a. a. O. S. 305, 8 ff.), „nach Widerlegung der übrigen philosophischen Richtungen sich für eine derselben, nämlich die von Plato herrührende der älteren Akademiker entscheidet ... und warum er dafürhält, daß diese Schule der älteren Akademiker wie vom Zweifel, so auch von jedem anderen Irrtum frei gewesen sei, das ausführlich darzulegen, würde mich zu weit führen."

Auch uns — und damit schließe ich diese meine Nachweisungen — würde die Darlegung der von Augustinus hieran geknüpften Ausführungen über Varros Ansichten vom höchsten Gut zu weit führen. Aber eine wertvolle Tatsache dürfen wir, meine ich, den ausgehobenen Worten entnehmen: Varro hat sich in seiner Schrift von der Philosophie über Plato und die ältere Akademie sowie die übrigen philosophischen Richtungen in eingehenderer Darstellung verbreitet, und zu ihr haben die wesentlichsten Stücke der im Vorstehenden in Übersetzung und Erläuterung behandelten Eingangskapitel des 8. Buches, wie wir an der von mir aufgezeigten engen Gedankenverknüpfung, die zwischen dem Anfang des 19. und des 8. Buches besteht, deutlich erkennen können, nur die Einleitung gebildet. Auf Varro könnte sodann auch die im Anfange des 3. Kapitels angestellte zwiefache Erwägung darüber zurückgeführt werden, was Sokrates seinerzeit wohl bestimmte, die Bahnen des früheren Forschens zu verlassen und sich ausschließlich mit dem Menschen und dessen Seele zu

befassen. Die Stelle dürfte bei dieser Annahme vielleicht in der Art sich erklären, daß Augustinus das „Ich“ des Varro („wie es mir aber scheint“) mit seiner eigenen Persönlichkeit deckte, da dessen Erwägung seinen eigenen Gedanken entsprach. Doch wie Varro, nach Augustinus' Angabe, selbst versicherte, waren die von ihm in seiner Schrift über die Philosophie dargelegten Lehren der älteren Akademie über das höchste Gut, für die er selbst sich entschied, die des Antiochus, seines und des Cicero Lehrers. Antiochus werden wir also mit höchster Wahrscheinlichkeit als des in dem Vorhergehenden aus der Geschichte und Entwicklung der Philosophie behandelten Stoffes eigentliche Quelle anzusehen haben.

---

1) Civ. dei XIX, 3 (D. II, S. 310, 24): Haec sensisse atque docuisse Academicos veteres Varro adserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo, quem sane Cicero in pluribus fuisse Stoicum quam veterem Academicum vult videri. — Dieser Antiochus aus Askalon, ein Schüler des Philo von Larissa, der als letzter namhafter Vertreter der Akademischen Philosophie genannt wird, war von der neuen Akademie, der er sich anfänglich angeschlossen, zu den Lehren der älteren Akademie zurückgekehrt — veterum Academicorum umbram secutus est, sagt Cicero Acad. II, 22, 70 —, zugleich unter starker Hinneigung zur Stoa. Wie lebendig die Persönlichkeit und Lehre dieses bedeutenden zeitgenössischen Philosophen den beiden großen römischen Gelehrten Cicero und Varro gegenwärtig war, beweist neben seiner häufigen Erwähnung vonseiten Ciceros (Nat. deor. I, 3, 6; 7, 16; Acad. II, 22, 69; Fin. IV, 2, 5. V, 3, 7) besonders der Umstand, daß Cicero in seiner zweiten Bearbeitung der Academica, die er dem M. Terentius Varro widmete, jenem ihrem gemeinschaftlichen Lehrer eine besondere Auszeichnung zuteil werden ließ, indem er in seinem Zueignungsbriefe dem Varro schrieb: „Um dir zu zeigen, wie sehr wir in unseren wissenschaftlichen Bestrebungen und in Liebe mit einander verbunden sind, habe ich ein Gespräch verfaßt, als wenn es unter uns in Anwesenheit des Pomponius auf Deinem Landgute bei Cumä geführt worden wäre, und habe Dir darin die Verteidigung der Lehre des Antiochus zugeteilt, da ich bemerkt zu haben glaube, daß Du sie billigst; mir selbst aber habe ich die Verteidigung des Philo erwählt.“

Miszellen.

1.

Zu Zephanja 3, 13.

Ein Nachtrag zu S. 329

von

C. Cornill.

Zephanja 3, 13 lese ich jetzt וגם לא יעשר עולה. Mit alleiniger Ausnahme von Zach. 11, 8, wo es *καὶ γὰρ* heißt, übersetzt LXX im Dodekapropheton an allen Stellen, Hos. 3, 3; 4, 3. Joel 2, 3. 12; 3, 2; 4, 4. Am. 4, 6. 7. Micha 6, 13. Zach. 3, 7; 9, 2; 12, 2; 13, 2; 14, 14. Mal. 2, 2. 9 וגם durch einfaches *καί*.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha







